الدكتور نجيب بلدى

تمهيد
لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها



دار المعارف بمصر

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور نجيب بلدى

تمهيد
لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

دار المعارف بمصر

١٩٦٢

ملتزم الطبع والنشر . دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج.ع.م.

مقدمة

مما يلاحظه مؤرخ الفلسفة فى العصر القديم . اختلاف العبارتين « مدرسة الإسكندرية » و « فلسفة الإسكندرية » . فالعبارة الأولى ، أشد إبهاماً ، وأكثر لبساً من الثانية . إذ بينما كان لأفلوطين ، ممثل فلسفة الإسكندرية ، تاريخ محدد ، فيما يتعلق بحياته وتعليمه وكتبه ، فلا يمكن تقرير ذلك عن مدرسة الإسكندرية . فقد قامت بتلك المدينة أكثر من مدرسة واحدة : هناك «متحف» الإسكندرية أو معهدها العلمى ، ونصيب الفلسفة فيه كان قليلا ضئيلا ، ثم هناك عدة مدارس ، قامت لتعليم الفلسفة بالإسكندرية وتتابعت مدة أربعة قرون ، وانتهت إلى قيام المدرسة المسيحية (dıdascalée) على يد أوريجين فى القرن الميلادى الثالث ، وتختلف هذه المدارس فيما بينها : فلبعضها صفة تعليمية واضحة ، وللبعض الآخر صفة إرشادية تلقينية — إن صح القول — أكثر وضوحاً .

ومع ذلك ، فيجب ألا يخيل إلينا ، أن معنى « فلسفة الإسكندرية » خلو من الإبهام ، وإن كان أقل لبساً وإبهاماً من معنى « المدرسة » . فإن صح أن هذه الفلسفة لا تكتمل إلا عند أفلوطين ، وأن أفلوطين مثلها للاحقين ، فأفلوطين لم يقم بالإسكندرية طوال حياته ، ولم ينشئ فيها مدرسته ، ولا كون فيها تلاميذه ، ولا أعد فيها دروسه ، تلك الدروس التى تحولت على يد فورفيريوس إلى كتاب « التساعيات » .

ومن أجل هذا اللبس المزدوج ، بصدد المدرسة والفلسفة ، فضلنا أن نكتفى بتمهيد ، نعالج فيه الأحداث التى سبقت نشأة مدارس الإسكندرية من جهة ، والتحول الفكرى الذى سبق فلسفة أفلوطين وأعد قيامها من جهة أخرى .

وليست المعالجة الأولى دون الثانية فى الأهمية ، هذا لأن الأحداث المذكورة مليئة بمعان فلسفية ضمنية ، كان لها أثرها فى المدارس الفلسفية ، وفى تطورها حتى العصر الذى سبق أفلوطين ؛ وكان لها أثرها الأعمق ، فى الجو الروحى الذى نشأ فيه أفلوطين ، قبل أن يترك مدينة الإسكندرية .

ومعروف أن بطليموس خليفة الإسكندر ، هو مؤسس « المتحف » ، بينما كان تأسيس المدينة راجعاً إلى الإسكندر ذاته . فإن وجبت الإشارة إلى بطليموس ، عند بداية الكلام عن الإسكندرية ومدارسها ، وجب أولا الكلام عن الإسكندر ، وذلك لا لأنه أنشأ مدينة الإسكندرية فحسب ، بل لأن إنشاءها عنده ، كان من مظاهر مشروع حضارة جاوزت فى أهميتها الحضارة البطلمية . إن هذا الإنشاء كان إعداداً لحكمة جديدة ، هى حكمة الإسكندرية وفلسفتها .

نبدأ إذن بالإسكندر ، ثم نتكلم عن الإسكندرية ؛ ومن بعد ذلك ، عن « مدرسة الإسكندرية » ، وعن التحول الفكرى الذى أدى إلى ظهور فلسفة الإسكندرية ، على أن نرجئ إلى كتاب آخر البحث فى طبيعة هذه الفلسفة ذاتها .

الإسكندر

الإسكندر

إن العصر الذى نريد دراسة نواحيه الفكرية بوجه عام ونواحيه الفلسفية بوجه خاص ، يصح تسميته عصر الإسكندر ؛ هذا العصر الذى يمتد فى الزمن من القرن الرابع قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثالث الميلادى ، عندما ظهرت بوادر انتصار الدين المسيحى ، فى النواحى السياسية والاجتماعية أيضاً .

والإسكندر مسؤول عن معانى هذا العصر وقيمه : وبدون الإسكندر ، بدون شخصيته ، وقوته الفكرية والروحية ، لما قامت لهذا العصر قائمة فى تاريخ الفكر . الإسكندر مسؤول عن التحول الروحى الذى أدى ، فى نهاية الأمر ، إلى نشأة حكمة الإسكندرية وفلسفتها .

إنا نرمى فى هذا الفصل إلى تكوين فكرة عن الإسكندر ، أو بعبارة أدق إلى تكوين معنى الإسكندر ذاته ، بفضل التاريخ ، وبفضل تحليل نفسى اجتماعى للإسكندر ، وللمجتمع الذى عاش فيه ، والأحداث التى التقى بها ، أو تمت على يده ؛ ثم بفضل البحث فى فروض بشأن الإسكندر ، يؤيدها التاريخ والتحليل المذكوران .

عندما نتكلم عن التاريخ بصدد الإسكندر ، فإننا لا نقصد المستندات التاريخية وحدها ، أى مستندات لها مفهوم موضوعى واقعى محدد . ويبدو أن المؤرخين أنفسهم من القدماء والمحدثين [1] لم يكتفوا فى تكوين فكرتهم عن

---

(١) راجع بنوع خاص « حياة الإسكندر » لبلوتارك ، و « تاريخ الإسكندر » لأريانوس Arrian : Anabasis of Alexander . ومن الكتب الحديثة الثلاثة الآتية :

= W. Tarn : *Cambridge Ancient History*, vol. VI, chapters 12 & 13.

U. Wilcken : *Alexandre le grand*. trad. de l'allemand (Paris 1952).

P. Jouguet : *Trois Etudes sur l'Hellénisme* (Le Caire 1944).

الإسكندر ، بالاعتماد على المستندات التاريخية وحدها . وقد اختلط تاريخ الإسكندر منذ بدايته بعوامل جاوزت التاريخ والطبيعة ، بعوامل خرافية ، أسطورية ، أو قصصية على الأقل . ولا مفر لنا من الاعتماد على القصص ، علاوة على المستندات التاريخية ، ما دمنا لا نرمى إلى كتابة تاريخ الإسكندر ، بل إلى تبين معناه فحسب . ولا يمكننا الاستغناء عن فحص تصورات الناس عن الإسكندر منذ العصور القديمة ، حتى إذا دخل فى تلك التصورات عوامل لا يمكن بحثها بالطرق التاريخية المعروفة . فنى الإسكندر ، باعتراف المؤرخين أنفسهم[١] ، قوة غير اعتيادية ، قوة خارقة ، معنوية وروحية ، لا تمهدنا إلى فهمها المستندات الموضوعية ، بل قد يعيننا فى ذلك البحث فى التصورات التى كونها الناس عن شخصيته . وهذه القوة هى فى أصل تحول روحى دام سبعة قرون من الزمن ، وانتهى بإنشاء حكمة الإسكندرية ، حكمة نرى ما يدل على استمرارها وثبات آثارها عند الإنسان المفكر حتى اليوم .

تحتوى الفكرة الشائعة عن الإسكندر عوامل ثلاثة على الأقل : أولها أنه كان فاتحاً عظيما ؛ ثانيها أنه عمل بفتوحاته على نشر الحضارة الإغريقية ، خارج بلاد اليونان ، فى حوض البحر المتوسط ، ثم فى الشرق الأدنى والأقصى بعد ذلك ، أى على وجه التقريب فى العالم المتمدن كله ، كما كان معروفاً فى هذا الوقت ؛ وثالثها وآخرها ، أنه كانت له فى الحكم سياسة ، ترتبط بهذا الفتح لبلاد العالم ، وبهذا النشر للحضارة اليونانية فيها .

لنتبين أولا معنى « الإسكندر الفاتح » . يحمل هذا المعنى عاملين مرتبطين فيما بينهما أشد الارتباط : عامل الحرب ، وعامل البطولة . فمعنى الإسكندر الفاتح هو بالضبط معنى المحارب البطل .

لننظر أولا للإسكندر كمحارب ، راجعين إلى بعض المواقف التى يذكرها بلوتارك فى « حياة الإسكندر » . ولنبدأ بقصة اختياره لحصانه الشهير « بوسيفال » . وكان هذا الحصان عنيداً صعب المراس ، عجز عن إخضاعه

---

(١) A.-J. Festugière : *Les dieux d'Epicure* (Paris 1946) 1-24.

أبرع فرسان مقدونية . ولكن الإسكندر — وكان عمره دون السادسة عشر — أخضعه من أول مرة ركبه ، وجرى به دون هوادة أو تعثر . ثم أخذه فيما بعد ، واستصحبه فى أصعب المواقع الحربية . وعندما تقدم الحصان فى السن ، كان يقتصر على استخدامه فى بداية المعركة .

ولبلوتارك رواية جميلة لمعركة « جوجاميل » التى انتصر فيها الإسكندر على الفرس ، يبدؤها هكذا :

« كان الإسكندر يراعى سن حصانه فلا يأخذه إلا فى ساعة المعركة ، يركبه عندئذ ، ثم يعطى الإذن ببداية الهجوم . — وركبه الإسكندر فى هذا اليوم ذاته ، وخطب طويلا فى جنده ، وكانوا يصيحون أن يلقى بهم على العدو »

ثم يقول بلوتارك :

« عندئذ أخذ الإسكندر رمحه بيده اليسرى ، ورفع يمناه إلى السماء سائلا الآلهة حماية اليونان وتشديد عزائمهم . وكان كاهنه أريستاندر بجانبه ، لابساً رداءه الأبيض ، يعلو رأسه تاج ذهبى ، وهو يشير أمام الجند إلى نسر طائر فوق رأس الإسكندر بقليل ، يرشده إلى مكان العدو » [١] .

فى هذا الوصف لبلوتارك ، تظهر لنا بداية المعركة كما لو كانت بداية حفل دينى ، وكما لو كان الإسكندر يقوم بشعائر دينية .

وسنرى أن الإسكندر « شعائرى » بدائى فى جميع أعماله ، لا فى الحروب وحدها . فعندما نقول عن الإسكندر إنه « محارب » نقصد أنه حقق أنموذج المحارب ومثاله على حد قول أفلاطون[٢] . ومعنى هذا أنه لم يحارب كالإنسان

---

(١) « حياة الإسكندر » فقرة ٤٦ .

(٢) راجع محاورة « اقراطيلوس » ٣٨٧ أ — ب . وتعليقات مرسيا إلياد .

Mircea Eliade : *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris 1949). 63-70.

يريد الإغارة على الغير ، وضم ممتلكات الغير إلى ممتلكاته ، ولم يحارب لينتقم . كانت حروبه أفعالا إيجابية أولى ، ولم تكن استجابات أو ردود فعل . وإن صح أنه اعتقد مدة ما أنه يحارب لاحتلال أراض جديدة يضمها لعرش أبيه ، أو أنه ينتقم لليونان الذين قهرهم دارا الأول وأنزل بهم هزيمة منكرة ، ومثل بأديانهم ومعتقداتهم ، إن صح ذلك عن حروبه الأولى ، فهذا غير صحيح فيما بعد ، خاصة عندما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جثمان دارا الثانى المقتول[١] . عرف عندئذ ، أنه حارب منذ البداية واستمر يحارب لا لاحتلال أراضى الأجنبي ولا للانتقام . إنه كان يريد الحرب فقط ؛ كان محارباً قبل كل شيء .

والآن نتساءل : وما المحارب الذى لم يكن إلا محارباً ، والذى حقق فى حياته « مثال » « المحارب » ؟ وما هو « المثال » الذى أراد أن يحققه الإسكندر ؟ ثمة علاقة وثيقة بين هذا « المثال » وبين الزمن الواقعى والتاريخ . وإلا ما كان هناك تأثير ما للمحارب المثالى ، ولا معنى للاقتداء به ، ولا للحرب ذاتها ، حيث إن فى مرور الزمن وتحوله انحرافاً عن المثال الأعلى وإضعافاً لتأثيره . فالمحارب « المثالى » لا يمكن أن يكون فى بحر الزمن ومجراه ، بل فى بدايته ؛ ولابد أن يبدأ الزمن به وعنده . بل لابد أن يكون فى بداية العالم ، وأن يبدأ العالم به وعنده . ولا بد إذن لمن يقتدى به أن يقتدى به فى هذه الناحية بالذات ، أى أن يعيد زمناً أول ، وتاريخاً وعالماً بأكملهما ؛ لابد أن يكون المحارب المثالى « فاتحاً » للزمن ، بادئاً للتاريخ والعالم[٢] .

والآن نتساءل : وكيف تم تلك البداية وذلك الفتح ؟ أو بتعبير آخر : كيف يتم اقتداء الإسكندر بالمحارب المثالى ؟

---

(١) ويلكن : الإسكندر الأكبر :

U. Wilcken : *Alexandre le Grand*. 156-158.

(٢) راجع فى كل هذا كتاب الياد ، وخاصة ١٧ — ٨٠ .

M. Eliade : *Mythe de l'Eternel Retour* (Paris 1949) 17-80

واضح أن المحارب كمحارب ، هذا الذى يحتذى المحارب المثالى ، يجب عليه أن يكون محارباً أول ، أى أن يكون البادئ . والبادئ فى الحرب هو المهاجم ، هو الذى لا ينتظر أن يغير عليه الآخر ، وهو الذى لا يحارب الآخر دفاعاً عن نفسه .

وإنا لا نعرف للإسكندر حرباً دفاعية بحتة أو موقف مقاومة سلبية إزاء عدو من الأعداء . وقد كان فى حروبه كلها بادئاً مهاجماً فحسب ، سواء أكان ذلك فى حروبه مع القبائل البربرية فى شمال مقدونية ، أم مع اليونان فى الجنوب ، أم بنوع خاص فى حروبه مع فارس والهند . — ثم تتضمن فكرة المحارب المثالى أن يبدأ الحرب مع محارب مثله وفى مرتبته ، أن يكون عدوه نداً له ونظيراً ، فى الظاهر على الأقل . وهو لا يكون محارباً إذا حارب عدواً ضعيفاً ، أو أمة مسالمة لا تريد الحرب ، أو إذا اكتفى بحروب صغيرة لا ترمى إلى فتح العالم عاجلا أو آجلا . لذلك وجب ألا نعتبر ذا قيمة حربية عظمى ، غزوه لمصر أو استيلاءه على مدينة صور رغم حصار دام أشهراً ، أو غزوه لشمال فارس من أجل استكشاف بحر قزوين ومعرفة حدوده . إنه محارب حقيقى فى حروبه مع فارس والهند . — وهناك عامل ثالث فى معنى « المحارب » : أن يتغلب على عدوه العظيم ويقهره قهراً نهائياً . فلا يعقل أن يتعرض لهزيمة أو يتوقع هزيمة . بل لا يعقل أن يتراجع أو يساوم فى حربه مع العدو ، أو يصغى لأى نصح بالمساومة . وهذا بالضبط معنى رد الإسكندر على بارمنيون قائد جيوشه فى الحرب مع فارس ، عند ما نصحه هذا الأخير بقبول شروط العدو قائلا : « لو كنت الإسكندر لقبلت » ؛ فيرد عليه الإسكندر قائلا : « وأنا لو كنت بارمنيون لقبلت »[1] . وهذا أيضاً معنى تعنيفه لجنوده ، عندما كانوا يترددون فى المضى معه فى حرب فارس ، أو فى حرب الهند .

واضح أن إرادة الإسكندر الاقتداء بالمحارب المثالى حاضرة فى وعيه

---

(١) بلوتارك : فقرة ٤١ .

الظاهر والباطن . يشعرنا فى كل لحظة ، بأنه يعمل كالمحاربين « القدماء » ويعتبرهم هو وجنوده ، مثله ونماذجه .

ومن هم هؤلاء المحاربون القدماء ؟ هم « الأبطال » ، سواء أكانوا آلهة فى الأصل أم بشراً ألهوا لبطولتهم . البطولة إذن ومعنى المحارب المثالى شىء واحد . ولكن البطولة ليست معنى مجرداً : إنها حقيقة واقعية تاريخية مرتبطة بتاريخ الإسكندر. لفكرة « الأبطال » تأثير واقعى فى حياة الإسكندر وأعماله .

يقول بلوتارك : « ثابت أن الإسكندر ينزل لأبيه من هرقل ، وذلك عن طريق كارانوس ، ولأمه من أشيل ، وذلك عن طريق نيوبتوليم »(١) .

أما أشيل ، بطل « الإلياذة » ، وأشجع رجال اليونان فى زمنه ، فقد عرف بشجاعة خارقة منذ صغره . كان بطل اليونان فى حربها مع تروادة ، قضى على هكتور قائد العدو وابن ملكهم . أما هرقل ، فهو من أبطال الأساطير اليونانية القديمة، ولد لزيوس إله الآلهة ، ولألكمين Alcmène . واشتهر بشجاعته فى القضاء على أفظع الأهوال . وإن كان أشيل بطل حرب ونضال بالمعنى الضيق ، فهرقل حقق البطولة بمعنى أوسع وأعمق . جمع إلى شجاعة الحرب قوة الفضيلة ذاتها .

ويبدو أن الإسكندر كان يفكر فى مثال « أشيل » منذ حداثة سنه . تلقى دروس أرسطو فى « الإلياذة » ، وتوطدت عنده إرادة الاقتداء بأشيل . — ويحكى أنه عندما اقترب من شاطئ آسيا لفتح بلاد الفرس ، وقف من أعلى سفينته ، وأخذ بدروعه ، وألقى بها على رمل الشاطئ صائحاً : « أيها الإله ، امنحنى هذه القارة كلها بدروعى هذه »(٢) . ثم قذف هو بنفسه ، وراء تلك الدروع ، دلالة على صدق عزيمته . وكانت زيارته الأولى فى آسيا لمقبرة أشيل ، ووقف عندها إجلالا وقدم الضحايا للآلهة .

---

(١) بلوتارك : فقرة ٢ . ونيوبتوليم هذا هو ابن أشيل؛ قتل بريام ، ملك تروادة ووالد هكتور .

(٢) ويلكن ٩٠ .

ولكن الإسكندر عمل فى سنوات نضجه على الاقتداء بهرقل . فنى مصر اقتدى بهرقل فى استشارة الإله آمون ، قبل بداية مشروعاته العظمى . وعند جبال الأوروس بالهند ، عند ما شاهده جنوده يأخذ معقلا منيعاً فى قمة تلك الجبال ، اعتقدوا أنفسهم على قمة جبال القوقاز ، حيث أنقذ هرقل « بروميثيوس » من الموت . كذلك عندما انتهى الإسكندر من حملة الهند ، أقام اثنى عشر محراباً للآلهة بالقرب من مجرى نهر الكنج ، الذى اعتقد الناس أن مصبه فى المحيط هو طرف الأرض الشرقى . عمل ذلك اقتداء بهرقل الذى أقام اثنى عشر عموداً ، على قمة مضيق جبل طارق ، طرف الأرض الغربى [١] .

وكانت هناك مناسبات عظمى للاقتداء بهرقل ، انتهزها الإسكندر عندما أتم انتصاراته على جميع أعدائه . طلب عندئذ من جنوده اليونان تمجيده إلى حد التأليه . وإن قيل إن هرقل — علاوة على بطولته — كان نفسه من دم الآلهة ، وجب أن يقال إن الإسكندر كان ملكاً وابن ملك . والملوك عند قدماء اليونان جديرة بالتأليه ، إذا أتت بجلائل الأعمال [٢] .

نعم . إننا لا نتبين هذه المعانى للإسكندر فى وضوح كامل إلا فى السنوات الأخيرة من حياته ، وبعد إتمام انتصاراته كلها . غير أن فكرة صلته الشخصية بالآلهة ، بدأت تختمر فى نفسه ، منذ أن اعتبره المصريون فرعون ، ومنحوه أسماء فرعون الإلهية ، وأهمها ثلاثة : « هورس ، أو الأمير القوى ، حامى البلاد من هجوم الأعداء » ؛ « صديق آمون » ؛ « ابن رع » [٣] . وتحولت الأسماء الإلهية حقائق ، عندما زار الإسكندر معبد آمون فى واحة سيوة ، وأراد استطلاع الإله فى مستقبله ، فسمع صوت الإله يناديه — وهو ما زال على عتبة الباب — « يا ابن آمون — سلاماً » [٤] .

---

(١) ويلكن ١٩٢ .

(٢) جوجيه ٣٢ — ٣٣ .

P. Jouguet : *Trois Etudes sur l'Héllenisme*. 32-33.

(٣) جوجيه ١٥ — ١٦ .

(٤) بلوذارك فقرة ٣٨ .

ثمة فرق واضح بين الأسماء الإلهية المرتبطة بفرعون مصر ، وبين هذه المناداة الشخصية للآلهة ، والخاصة بالإسكندر وحده ، لا سيما إذا فهمنا أن آمون إله سيوة هذا ، ليس إله المصريين ، بل هو إله اليونان ، وأن اليونان كانوا يعتبرونه « زيوس » نفسه إله السماء فى اسم مصرى ، وأن معبد آمون هذا كان معبد المستعمرين اليونان فى برقة .

ويبدو أن الإسكندر لم يعمل على استخدام اسم أبيه ، إلا فى مناسبات نادرة ، كالصلاة فى سبيل انتصار عظيم يتوقعه ، أو مشروع يرجو تحقيقه . وكانت أعظم المناسبات تلك التى أعلن فيها إرادته توحيد شعبى فارس واليونان لحكم العالم كله .

هذه خطوة خطيرة من جانب الإسكندر لا يمكن فهمها فهماً تاماً إلا بعد الكلام عن العاملين الثانى والثالث فى معنى الإسكندر الذى نريد تبينه ، نقصد العامل الحضارى والعامل السياسى .

ولنتكلم الآن عن نشر الإسكندر للحضارة اليونانية .

قد تم انتشار الحضارة اليونانية بفضل الإسكندر ، بكيفية لم يكن لها مثيل فيما مضى . تم هذا أولا بانتشار اليونان خارج بلادهم ، إلى الجنوب والشرق ، ثم إلى أقصى الشرق ؛ ثم كان بافتتاح مدن يونانية خارج بلاد اليونان ؛ وكان ذلك أخيراً بانتشار الثقافة اليونانية والعلم اليونانى ، على نحو أثر فى غير اليونان تأثيراً عظيما .

انتشر اليونان فى آسيا الصغرى وفى برقة حتى جنوب إيطاليا ، ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد ، وذلك على هيئة مستعمرات افتتحوها ، واتخذوا منها مرافق للاتصال التجارى بينهم وبين وطنهم الأصلى وبينهم وبين البلاد الأخرى . وما لبثت تلك الثغور أن ازدهرت ونمت فى العمل والثروة . — تفتحت عقول اليونان إلى المعرفة ، حتى اكتشفوا مبادئ العلم الرياضى ومبادئ الفلسفة . ابتدأ العلماء فى المستعمرات اليونانية ، ونزحوا منها إلى أثينا .

ثم ضعفت مستعمرات آسيا الصغرى ، من بداية القرن الخامس قبل الميلاد ، عند قيام دولة الفرس من جديد ، وإغارتها المستمرة على المستعمرات ، وتنكيلها باليونان ومعابدهم وشعائرهم الدينية .

ودعا كل هذا اليونان فى بلادهم إلى التفكير فى استعادة قوتهم بآسيا ومستعمراتهم فيها . ولكن الشقاق المستمر بينهم أعجزهم عن ذلك وأضعف استقلالهم . تنبهوا عندئذ إلى أمرهم ، وحاولوا إيجاد وسيلة للتحرر وكان من أبرعهم الخطيب الأثينى الشهير إيزوقراطوس . قام هذا الرجل ، وكتب إلى فيليب والد الإسكندر خطاباً ، بدأه بذكر إعجابه بملك مقدونية . ثم مضى فى أسلوب لبق لطيف ، يسدى إليه نصحاً يفيد منه فيليب لو اتبعه ، ويفيد اليونان أيضاً . وكان النصح مزدوجاً : أولا أن يسهم فيليب فى تحقيق اتفاق اليونان بوجه عام ، والمدن اليونانية الكبرى فيما بينها بوجه خاص ، اتفاقاً من شأنه أن تجتمع كلمة اليونان كلهم ، فى ولاء كامل للملك مقدونية . ثانياً أن يعمل على قيادة اليونان إلى تلك الحرب التى يتوقون إليها ، الحرب مع فارس ، واسترداد مستعمراتهم ، والانتصار على العدو انتصاراً كاملا ، يعود بالمال والسلطان على فيليب نفسه[١] .

ولم يفت هذا الأخير شىء من سذاجة مراسله ، الذى تخيله أداة لإتمام وحدة اليونان ، وتحقيق آمالهم فى الاستعمار . ولكنه فهم مع ذلك أن عليه الجمع بين اليونان والمقدونيين فى جيش واحد ، يقضى على مملكة فارس ، ويخلى سلطانها إلى المقدونيين . أما تحالف اليونان فيما بينهم ، فلم يعمل فيليب على تحقيقه بالطرق السلمية كما نصحه بذلك إيزوقراطوس . بل اتجه إلى تحقيقه بأيسر الطرق وأفيدها له : فقضى بقوة جيشه على مدن اليونان واستقلالها قضاء نهائياً ، وأرغمها على قبول حلف — هو حلف كورنثة فى عام ٣٣٤ ق.م. — أصبحت فيه جميع تلك المدن ما عدا إسبرطة خاضعة لسياسته[٢] . ثم

---

(١) وبلكن : ٤٥ — ٤٦ .

(٢) وباكس . ٥٤ — ٥٧ .

ابتدأ يفكر فى غزو آسيا ، ولكنه قتل تاركاً لابنه ممتلكاته ومشروعاته .

عمل الإسكندر على تحقيق تلك المشروعات ، ونجح فيها أعظم نجاح : فلم يكتف بغزو آسيا الصغرى ، تبعاً لإرادة والده الأصلية بل استمر فى الفتح حتى بلاد الهند كما هو معروف .

وسؤالنا الآن . مامغزى تلك الفتوحات من وجهة الحضارة الإغريقية ؟

للإجابة على هذا السؤال ، علينا أن نرجع إلى التربية التى تلقاها الإسكندر من معلمه أرسطو الفيلسوف . وقد كان لتلك التربية نتائج عظمى إذا قورنت بقصر المدة التى استغرقتها بالفعل . وقامت مظاهرها فى نواح ثلاث : أدبية وعلمية وحضارية . فقد أنمى أرسطو فى نفس تلميذه شغفاً عظيما باللغة والآداب اليونانية ، إلى حد أن أخذ الإسكندر على نفسه مهمة نشر ذلك الأدب ، وتلك اللغة ، خارج بلاد اليونان . ثم غرس فيه حب العلم والبحث العلمى الطبيعى ، إلى الحد الذى جعله فيما بعد يجمع ، إلى مشروعاته الحربية والسياسية ، محاولات هامة فى البحث الجغرافى والعلمى بوجه عام . أما من الناحية الحضارية ، فقد وطد أرسطو فى نفس تلميذه إرادة رفع العلم اليونانى مع العلم المقدونى فى جميع البلاد التى فتحها .

وقد طالع الإسكندر مع معلمه أكبر أعمال الأدب اليونانى ، وشغف بالمسرحيات ، وخاصة بمسرحيات أوربيدوس . وكانت أهم مظاهر تلك التربية الأدبية مطالعته مع أستاذه « إلياذة » هوميروس ، وكان أثرها فى نفسه عظيما جداً : فقد وطدت عنده الثقة بصلته الشخصية بهؤلاء الأبطال، الذين أشاد هوميروس بذكرهم ، وخاصة بأشيل . — وكان الإسكندر يحمل دائماً « الإلياذة » معه ، يرجع إليها عند القيام بجميع مشروعاته الكبرى ، حتى قيل إنه استلهم فى اختيار موقع الإسكندرية هذه الأبيات لهوميروس :

وسط البحار العظيمة التى تسبح مصر فيهـــا ،
قامت جريرة فاروس ، ذائعة الصيت[1] .

---

(١) بلوبارك : فقرة ٣٥

وقيل أيضاً إنه نظم المعارك التى انتصر فيها على أعدائه ، تبعاً لتصميم أبطال هوميروس لمعاركهم .

أما من الناحية العلمية ، فقد أثرت تربية أرسطو فى نفس الإسكندر تأثيراً ملحوظاً . وإنا نعلم أنه اصطحب فى فتوحاته الأسيوية ، أكبر ممثلى العلم والأدب فى عصره ، وبعض الفلاسفة أيضاً ، ومن بينهم بيرون Pyrrhon الفيلسوف الشاك . وإنا نجد الإسكندر يرسل أثناء إقامته بمصر ، رجالا يحاولون اكتشاف منابع النيل ، وأسباب فيضانه . ثم نجده يدرس مع بعض علمائه بالهند طبيعة التربة وخصائص الأشجار والأعشاب التى لم يعرفها أهل اليونان . وعندما غزا شمال فارس اتجه إلى بحر قزوين ، ليعرف إذا ما كان هذا البحر بحيرة كبيرة مغلقة ، أم جزءاً من المحيط . كذلك عندما انتهى من غزو الهند — وهو فى طريق عودته — سمع بوجود نهر عظيم يصب فى الناحية الشرقية من المحيط — وهو نهر الكنج — فرأى أن يتجه إليه مع جنوده ، وأن يستقل عند وصوله إليه السفن ، لعلها تبلغ به إلى مصب النهر العظيم ، طرف المحيط الشرقى ، وربما طرف الأرض الشرقى أيضاً . ولكن جنود الإسكندر رفضوا السير معه فى هذا المشروع رفضاً قاطعاً ، هدد بقيام تمرد وعصيان فى جيشه كله . فاضطر إلى التراجع ، إنما بعد أن شيد اثنى عشر محراباً ، عند المكان الذى كان يعتزم القيام برحلته منه ، كما ذكرنا .

واستمر الإسكندر فى دراساته واكتشافاته هذه ، فكلف صديقه نيارك بأن يتابع شاطئ البحر من مصب السند إلى الشمال ، على أن يستمر هو على البر مع جنوده ، يستكشف البلاد الخاضعة له . فاخترق الإسكندر هضاب الهند وفارس ، دارساً معالمهما ، حتى التقى شمالا بصديقه نيارك ، بالقرب من شاطئ الخليج الفارسى . ثم فكر بعد ذلك فى الاستمرار فى مشروعاته الا، تكشافية الملاحية هذه ، فرأى أن يوجه حملتين تقومان من مصب دجلة والفرات على الخليج الفارسى : إحداهما تدور حول الشاطئ العربى حتى مضيق

باب المندب ، ثم تتجه شمالا فى حوض البحر الأحمر حتى تبلغ مصر ، والأخرى تنزل بعد المضيق جنوباً ، وتطوف بالقارة الإفريقية ، ثم تعمل على الاتجاه شمالا حتى تبلغ باب هرقل . — وقد نجح المشروع الأول بالفعل . أما المشروع الثانى فلم يستمر فيه هؤلاء الذين كلفوا به[١] .

وتدل استجابة الإسكندر لتعليم أرسطو على أمرين : إفادته من هذا التعليم ، وتأثره بمبادئ أرسطو العلمية بوجه عام ، وبمعلوماته الجغرافية بوجه خاص . فمحاولات الإسكندر الجغرافية ، كما رأينا ، تضمنت التسليم باعتقاد أرسطو لوجود بحر عظيم يحيط بالأرض كلها ، وبقيام النهاية الشرقية للأرض فى بلاد الهند . — ولكن جميع تلك المحاولات تضمنت دلالة أخرى : فهى كانت عند الإسكندر صادرة عن إرادة البحث عن مجهول غامض ، لا يرضيها فتح بلاد جديدة ، أو اكتشاف معالم جغرافية معينة ، إرادة قوية مستمرة[٢] .

أما فيما يتعلق بالناحية الحضارية ، فكانت أعمال الإسكندر ابتكارات خاصة به وحده . فهو لم يكتف بإرجاع المستعمرات اليونانية القديمة لأصحابها من اليونان ، ولم يكتف بإنشاء مستعمرات جديدة ، بل عمل طوال فتوحاته على إنشاء مدن وراء مدن . حتى فاق عددها السبعين ، وأطلق عليها جميعاً اسماً واحداً : الإسكندرية[٣] .

وإن لم يبق بعد مضى الزمن من تلك المدن إلا مدينتنا ، وإن لم يجاوز إنشاء تلك المدن بعض الأسوار فيها ، وترك بعض المستعمرين يتمون فيها البناء ، فإن لإرادة الإنشاء هذه من جانب الإسكندر ، ولتكرارها ، ولإطلاق اسم واحد على كل مدينة حديثة ، إن لهذه الإرادة مغزى عظيما ، يتميز به الإسكندر عن اليونان الذين أنشأوا مستعمرات يعيشون فيها ويتجرون . إنها تدل على عقلية بداثية عند الإسكندر . فإرادة إنشاء المدن وتحويل مناطق البدو إلى مناطق حضرية ، هى رمز فى العقلية البدائية على إرادة انشاء العالم الجديد، تتم وتتحقق

---

(١) ويلكن : ١٩٠ — ١٩٢ .

(٢) ويلكن : ٧٦ .

(٣) مرسيا الياد (Mircea Eliade) : ٢٧

كما تم إنشاء عالمنا ابتداء من السديم اللامحدود الذى صدر عنه . وإن هذه الإرادة متفقة تمام الاتفاق مع ما ذكرناه عن إرادة الفتح عند الإسكندر .

ومع ذلك فلفتوحات الإسكندر ، خارج بلاد اليونان ، مغزى حضارى عملى واضح ، وهو تحقيق أحلام أيزوقراطوس صديق أبيه من ناحية ، والعمل بدروس أرسطو معلمه من ناحية أخرى . فإحياء المستعمرات اليونانية القديمة وإنشاء المدن الجديدة ، بل مرور جيوشه واستقرارها فى معظم تلك المناطق التى فتحها ، من آسيا الصغرى شمالا ومصر غرباً حتى الهند جنوباً وشرقاً ، إن كل هذا أدى إلى شيوع العادات والتقاليد الإغريقية ، واتخاذ الأجانب لها ، وتطبعهم بها ، وأدى إلى تطور الفنون الجميلة ، وفن المعمار بنوع خاص ، لا فى مصر وحدها ، بل فى جميع البلاد حتى فارس والهند . وأدى أخيراً إلى انتشار اللغة اليونانية وشيوعها خارج بلاد اليونان ذاتها . فبدأ يتكلم بها أهل البلاد أنفسهم . ونلاحظ أن الإسكندر ، بعد انتهائه من حملة فارس ، وعزمه على مزج الشعبين الأسيوى واليونانى ، عمل على تيسير هذا المزج بتعليم الفرس لغة اليونان . فأرسل إلى بلاد اليونان آلافاً من أبناء ضباط الفرس ليتعلموا اللغة ويتثقفوا بأدبها .

وإذا كانت فتوحات الإسكندر مصحوبة بتأسيس المدن ، فتأسيس المدن ذاته أدى إلى إنشاء المدارس والمعاهد العليا ، كما تم فى مدينة الإسكندرية على نحو ما سنرى . وإنا نعرف أن الإسكندر قد اصطحب ، علاوة على العلماء الطبيعيين الذين درسوا معه المعالم الجغرافية للأراضى التى فتحها ، عدداً من الأدباء والشعراء ، أدى مرورهم إلى قيام شىء من الثقافة والأدب ، فى المستعمرات اليونانية القديمة ، وفى المناطق الجديدة المفتوحة . ونتيجة كل ذلك ، أن اللغة اليونانية لم تعد لغة المستعمرين وحدهم ، بل أصبحت اللغة الثقافية العالمية ، واللغة المشتركة ، الشائعة فى الوقت ذاته .

وإن كان أدب كل أديب يونانى فيما مضى منطبعاً بلهجته الأصلية ، دوريا كان أم إيونيا أم أثينيا ، فقد قامت من عهد الإسكندر لهجة واحدة

للكتب الأدبية ، هى اللهجة الأتيكية (Attique) نسبة لأتيكا ، أى منطقة بلاد اليونان القائمة حول أثينا ، وأصبحت اللهجة الشائعة المشتركة بين جميع المتعلمين المثقفين من اليونان ، أيا كان أصـــلهم ، ومن غير اليونان أيضاً[١] .

غير أن أهم مظهر ثقافى لفتوحات الإسكندر ، هو انتقاله من الغرب إلى الشرق ، وفتحه الطرق والمسالك بين الغرب والشرق ، وإعداده تلك السياسة التى سنراها ، سياسة المزج بين شعوب الشرق والغرب ، أو على الأقل بين أهم شعوب الغرب ، شعب مقدونية ، وأهم شعوب الشرق ، شعب فارس ؛ ثم تمهيده ، بانتقالاته وبسياسته هذه ، إلى تنقل معانى الإنسانية وتحركها ، من الغرب إلى الشرق ، ومن الشرق إلى الغرب ، وإعداده لمحاولات فى التقريب بين معان تختلف فى معانيها اختلافاً جوهرياً ، لمحاولات إن انتهت بالفشل والإخفاق ، فهى دلالة على إرادة تنقل فى نفس الإسكندر ، وعلى نوع من القلق ، حاول مجاوزته والقضاء عليه بمواصلة التنقل والفتح .

لننظر الآن إلى العامل الرئيسى الثالث فى معنى الإسكندر ، وهو عامل سياسة الحكم ، تلك السياسة التى كانت مرتبطة أشد الارتباط بالعاملين السابقين ، بعامل الفتح وبعامل نشر الحضارة اليونانية .

لكى نتبين معنى المشكلة السياسية ، وكيف تم حلها على يديه ، يجب أن نميز بين مراحل ثلاث لتلك المشكلة ، أو مستويات ثلاثة لحلها ، إن صح التعبير . — فهناك المرحلة المقدونية اليونانية ، المرتبطة أساساً بتنصيب الإسكندر ملكاً على مقدونية بعد مقتل أبيه فيليب . ثم هناك مرحلة السياسات المختلفة ، المرتبطة بخروج الإسكندر من بلاد اليونان ، وفتحه إفريقيا وآسيا . ثم هناك

---

(١) راجع الفريد وموريس كروازيه . « تاريخ الأدب اليونانى » المجلد الخامس ١ — ٢٣ .

A. et M. Croiset : *Histoire de la Littérature Grecque*, V, 1-23.

مرحلة أخرى أخيرة ، تتبين فى شيء من الوضوح بالقرب من نهاية حياته ، وهى مرحلة وحدة الحكم للعالم ، كما اعتقد البعض .

أما فيما يتعلق بالمرحلة اليونانية المقدونية للحكم ، فيجب النظر إلى مشكلتها من شقيها ، اليونانى والمقدونى . فمن الشق اليونانى ، يمكن القول إن المشكلة غير قائمة بوجه عام ، وذلك باستثناء أوجه خاصة ، أشرنا إلى بعضها فيما سبق . فالإسكندر ورث حكم فيليب فى صورته الأصلية ، أى أنه أصبح بعد مقتل أبيه ملك مقدونيا ، مع ما يلحق بهذا الملك من قيادة الحلف الكورنثى [1] ، أى الحلف بين مدن اليونان عدا إسبرطة ، وما تقتضيه تلك القيادة من اتخاذ مسئوليات كاملة فى السياسة الخارجية، والمسئوليات الرئيسية فى حكم المدن اليونانية ذاتها ، بعد استشارة مجلس الحلف الكورنثى . وهناك أمثلة على انحراف الإسكندر عن واجبه ، فى عرض المسائل اليونانية على هذا المجلس ، كقراره فى إرجاع المنفيين اليونانيين إلى مدنهم الأصلية ، بالرغم من أنهم كانوا خارجين على القانون ، وكطلبه من الجنود اليونان تقديم التحية الفارسية — تحية السجود — أو واجبات التأليه ، بعد انتصاراته على العالم الأسيوى كله . ولم تكن معارضة اليونان قوية جداً ، فى معظم الأحوال .

ولكن إن قلنا إن المشكلة السياسية تكاد تكون غير موجودة بالنسبة لليونان ، فليس الأمر كذلك بالنسبة للمقدونيين عامة ، والجيش المقدونى خاصة ، لا سيما إذا أخذنا فى الاعتبار أن تنصيبه لم يتم إلا بعد موافقة الجيش عليه وانتخابه له ، حسب عادة المقدونيين . وقد استمرت العلاقات بين الملك وجيشه سهلة طيبة ، فى بداية حروبه وفتوحاته ، أى طالما وقف الأمر عند سير الجيش وراء قادته وملكه من فتح إلى فتح ، وانتصار إلى انتصار ، وطالما كان الأمر خاصاً بالقضاء نهائياً على شوكة العدو الفارسى . — ولكن التذمر بدأ بعد الانتصار الكامل على الجيش الفارسى ، سواء أكان ذلك من أجل

---

(١) انظر ص ١٦ — ١٧ .

المضى مع الإسكندر فى الغزو ، إلى أقاصى فارس والهند ، أم من أجل الرحلات الاستكشافية البحتة ، التى لم ير المقدونيون لها ضرورة ، كرحلة بحر قزوين ، أو رحلة نهر الكنج . ثم اشتد التذمر ، عندما طلب الإسكندر من جنوده المقدونيين واجب التحية الفارسية ، تحية السجود . فكان موقفهم رفضاً قاطعاً . وبلغ التذمر أوجه ، وأصبح تمرداً وعصياناً ، عند ما عين ضباطاً من الفرس فى جيشه ، معاملا إياهم على قدم المساواة والمقدونيين . وقد تعرض الإسكندر إلى انتقاد شديد من جانب هؤلاء . واضطر إلى أخذ بعضهم بالعنف ، والبعض الآخر بالقتل والتعذيب .

أما إن نظرنا إلى مشكلة الحكم ، بالنسبة للأمم التى آلت إليه بفضل الغزو والفتح ، وجدنا الإسكندر يتبع فى حكم تلك الأمم سياسات ، يتفق كل منها والتقاليد الخاصة بكل أمة على حدة . فنى مصر مثلا ، أصبح الإسكندر فرعون . والفرعون إله حسب تقاليد المصريين فى الحكم . ثم عمل على أن يكون له ممثل مقدونى يحكم البلاد حكماً مركزيًّا . وعين للإدارة المدنية لمصر العليا ولمصر السفلى ، حاكمين مصريين ، يعاونهما فى الشئون الحربية قائدان مقدونيان ، ثم عين لإدارة إقليمى الحدود يونانيًّا من بلاد اليونان للإقليم الغربى ، ويونانيًّا من مصر للإقليم الشرقى . أما الإدارة المالية التى تتبعها إدارة جبى الضرائب ، وهى من أهم إدارات البلاد ، فقد تركها للمصريين . — فى كل ذلك ، يظهر الإسكندر حريصاً بقدر الإمكان على مراعاة تقاليد البلاد وشعور سكانها .

والأمر مماثل لذلك فى الدول الأسيوية . فعندما تم انتصاره على دارا ملك الفرس فى معركة جوجاميل ، اتجه إلى بابل واتخذها عاصمة لحكمه فى فارس ، وأحرق عاصمة دارا ، وهى مدينة برسيبوليس ، علامة على انتهاء جميع الحروب الانتقامية .

وعندما واجه جثمان دارا المقتول ، أعلن نفسه خليفة لدارا ، أى ملكاً على الفرس . أخذ خاتم دارا واستخدمه فى جميع شؤون الدولة . ما عدا

ما كان متعلقاً بالمقدونيين واليونان . واتبع فى حكم فارس ذاتها نظاماً مماثلا لذلك الذى اتبعه فى مصر ، فعين فى كل إقليم حاكماً فارسياً — أى بلغة الفرس شتربة — على أن يعينه فى الشؤون الحربية قائد مقدونى . كذلك كان الأمر فى بلاد الهند : أبقى فى شمالها الملك فور الذى كافحه بشجاعة فائقة ، وعين فى باقى الأقاليم حاكماً من الهنود ، يعاونه مقدونى للشئون الحربية[١] .

ولا شك أن زواجه من روكسان بنت ملك بكتريا ، بعد انتصاره الكامل على دارا ، كان له أثر عظيم فى توطيد أسباب الوئام بينه وبين الشعوب الأسيوية ، وكان تمهيداً لخطوة تفوق الخطوات السياسية التى ذكرناها حتى الآن .

هذه الخطوة تقوم فى المزج بين الشعبين الرئيسيين : شعب إيران وشعب مقدونية . نراه فى عام ٣٢٤ ق.م. يقيم حفلا كبيراً ، يتزعمه هو ، ويحيى فيه زواجه الجديد من أميرة فارسية هى بنت دارا ، ويحيى مع زواجه هذا زواج صديقه القديم هفايستون من بنت دارا الأخرى ، ويحتفل فى الوقت ذاته بزواج ثمانين ضابطاً مقدونيًّا ، من بنات كبار قادة الفرس ونبلائهم . وكان عمله هذا باكورة عقود زواج من نفس النوع ، قيل إن عددها لم يقل عن عشرة آلاف[٢] .

غير أن سياسة المزج هذه بين الشعبين كانت كذلك فاتحة للخطوة النهائية ، خطوة تحقيق حكم سياسى واحد للمقدونيين والفرس . أعلن ذلك الإسكندر فى حفل عظيم أقامه بمدينة أوبيس بالقرب من بابل ، حيث جلس المقدونيون والفرس حول الملك جنباً إلى جنب ، ومع ممثلى سائر الدول والشعوب المحكومة ، فى عدد لا يقل عن تسعمائة فرد . ورفع الإسكندر كأسه ليشرب نخب هذه الوحدة فى الحكم وهذا الاتحاد بين الشعبين ، وشرب معه فى ذات الكأس

---

(١) ويلكن : ٢٤٧ — ٢٥١ .

(٢) ويلكن : ٢١٢ .

بعض كبار المدعوين . ثم قدم الإسكندر الضحايا إلى الآلهة ، تمجيداً لهذه الخطوة الخطيرة ، يعينه فى التقدمة كهنة من اليونان والمقدونيين وكهنة من فارس ، فى حفل رائع صلى فيه الإسكندر خصيصاً لتلك الوحدة[١] .

هذه هى الخطوة النهائية ، فيما يظهر ، لسياسة حكم الإسكندر . وكان أساس اتخاذه لها إيمانه بعظمة الأمة الفارسية وبضرورة إشراك أهل الفرس أنفسهم فى حكم بلادهم . واضح إذن أن اتخاذ الإسكندر لهذه الخطوة أمر سياسى قبل كل شىء . — لذلك نفهم أن يتردد أولريخ ويلكن (Ulrich Wilcken) — وهو أكبر مؤرخى الإسكندر فى العصر الحاضر — فى اعتبار هذا العمل وحده تمهيداً لإقامة دولة عالمية واحدة ، أساسها وحدة العقل فى العالم كله ، كما رأى الفلاسفة الرواقيون ، أو أساسها وصية المحبة التى قال بها السيد المسيح[٢] .

ولكن لعل هذا التردد من جانب ويلكن غير مبرر تبريراً كاملا ، ولعل الاكتفاء بالقرارات السياسية الصريحة التى اتخذها الإسكندر ووقف عندها ، لا يؤدى إلى فهم الإسكندر فهماً كاملا . ورأينا أنه لا بد من اعتبار الإسكندر فى مواقفه ، ولا بد من اعتباره أيضاً فى حركته ؛ وإن كان موته — وهو ما زال فى ريعان الشباب — سبباً لتحديد تصورنا للإسكندر ، ولشخصيته وآثارها . ورأينا مع ذلك أن اعتبار مواقفه النهائية وآخرها الموت ، لا يمكن أن يكون مفتاحاً لفهم شخصيته . فالإسكندر كما يظهره التاريخ فى حركة مستمرة ، لا يقف موقفاً إلا ليتعداه ، مستمرًّا فى حركته ما استطاع الاستمرار .

ولا شك أن ويلكن محق فى تحديد معنى الخطوة النهائية لسياسة الإسكندر ، هذه الخطوة التى أقدم عليها قبل أن يموت بمدة وجيزة . غير أن ويلكن نفسه نبه إلى مشروعات أخرى قامت فى عقل الإسكندر تالية للخطة السياسية السابقة ، وإلى مشروعات عاجله الموت قبل إنجازها ، بل قبل أن يبدأ فيها . وقد يؤدى

---

(١) ويلكن : ٢٢٤

(٢) تارن . W.W. Tarn : *Cambridge Ancient History* VI, 437

اعتبار هذه المشروعات ، إلى التفكير فى أن الإسكندر ، لما كان يقف عند الفتوحات التى أتمها ، ولما كان يقف عند الخطوات السياسية التى أقدم عليها ، لو أتيحت له حياة أطول .

وقد أشرنا فيما سبق إلى أول هذه المشروعات ، وهو الطواف حول شواطئ بلاد العرب ابتداء من الخليج الفارسى ، بعد أن انتهى من الطواف حول شواطئ الهند وفارس ، من مصب السند حتى مصب نهرى دجلة والفرات . وثابت أن الطواف حول بلاد العرب ، لم يكن فى نية الإسكندر فتحاً أو غزواً أو تمهيداً لفتح أو غزو ، إنما كان استطلاعاً ورغبة فى الاستكشاف العلمى الجغرافى . ولعله كان أيضاً تمهيداً لتيسير العلاقات الاقتصادية بوجه عام .

كان غرضه أن تمر سفنه بالمحيط مقتربة ما أمكن من الشاطئ العربى ، حتى تبلغ ، بعد الوقت ، هذا الجزء من المحيط الذى تتجه عنده شمالا ، وتتخذ طريق البحر الأحمر ، إلى أن تبلغ حدود مصر ، ثم تقترب من أراضى الدلتا . ويغلب أيضاً أنه كان يفكر فى أن تتخذ بعض سفنه الأخرى ، بعد اجتيازها الشاطئ العربى ، الاتجاه إلى جنوب المحيط ، محاذية لشاطئ إفريقيا ، ثم متجهة إلى الشمال حتى تبلغ باب هرقل أى مضيق جبل طارق [١].

وكان مما أوصى به الإسكندر ، أن تبحث سفنه حول الشواطئ العربية عن أماكن ترسو عندها ، كما أوصى بذلك الذين أرسلهم من هند إلى فارس . وقد بدأ فعلا طواف بعض سفنه من الخليج الفارسى حول الشواطئ العربية . وبلغ بعض هذه السفن مضيق باب المندب ، واتجه شمالا فى البحر الأحمر حتى بلغ مصر ، وإن كان كل ذلك قد تم بعد وفاة الإسكندر .

ثم كانت هناك مشروعات أخرى تفوق هذه فى أهميتها ، وتشير إليها أوراقه الخاصة ، التى درست بعد وفاته بمدد طويلة أو قصيرة . وأهم هذه المشروعات . عمل الاستعدادات لبناء سفن حربية كبيرة ، لا يقل عددها عن الألف ،

---

(١) ويلكن : ٢٢٧ .

وذلك لتنقل من موانى آسيا الصغرى ومصر جيوشاً تغزو جنوب إيطاليا ، وصقلية ، وقرطاجنة ، وإن أمكن ما وراء هذه المدينة شمالا . وثابت أن الإسكندر حاول الحصول على كتاب قيم فى جغرافية صقلية ليتبين الأماكن الهامة لتلك الجزيرة(١).

كان الإسكندر يرى إذن أنه بعد الانتهاء من فتح الشرق ، وبلوغ الطرف الشرقى من الأرض ، يمكن إتمام فتح الغرب ، حتى بلوغ الطرف الغربى للأرض . وكان قد حاول فيما مضى بلوغ الطرف الشمالى الشرقى من المحيط ، عندما عمل على دراسة بحر قزوين ، وعلى معرفة ما إذا كان هذا البحر بحيرة كبيرة أم جزءاً من المحيط ، متبعاً فى كل هذا تعاليم أرسطو ، وجامعاً فى كل هذا بين البحث العلمى والبحث عن المجهول .

أما عما كانت تؤول إليه أعماله وسياسته بعد ذلك الفتح وبعد الاتصال بالأراضى المجهولة ، فمما لا يمكن التكهن به . ولكن لا شك أن شيئاً من أفكاره فى الحكم وتنظيمه له ، لربما كان يتعرض لبعض التغيير . ولعل الإسكندر كان يفكر عندئذ فى نقل عاصمة دولته من بابل إلى الإسكندرية (٢).

نعم فى كل هذا تكهنات وافتراضات لاطائل تحتها من الناحية العملية ، ولكنها تفيدنا على الأقل فى تتبع هذا السعى الذى كان دأب الإسكندر وراء المجهول ، وهذه الرغبة القوية العنيفة وراء الغيب ، والتى لاحظها عنده المؤرخون القدماء(٣) ، بل معاصروه وأصدقاؤه أيضاً .

ولا شك أن فتوحات الإسكندر مهما تتسع وتعظم ، ما كانت وحدها تستطيع إرضاء هذه الرغبة أو تهدئتها ، أو إيقافها عند حدها . بل لا نظن أن تغير سياسته وتحولها ، من تحقيق اتحاد الفرس والمقدونيين إلى مشروع وحدة

---

(١) ويلكن : ٢٢٨

(٢) ويلكن : ٢٢٣

(٣) راجع بنوع خاص «تاريخ الإسكندر» لأريانوس (Arrian : *Anabasis of Alexander*) الكتاب الأول فقرة ٣ ؛ الكتاب الثالث فقرة ٣ .

شعوب العالم كلها تحت رياسته ، لا نظن أن هذا كان يوقف هذه الرغبة عند حدها ، ما دام الفتح يدعو إلى الفتح ، وما دامت سياسة الحكم تابعة لضرورات هذا الفتح ، وما دام الفتح ذاته سعياً وراء الغيب ، أكثر منه غزواً أو سيطرة أو طموحاً إلى مجد دنيوى .

هناك غموض إذن فى شخصية الإسكندر لا مجال لإنكاره . ولعل هذا الغموض هو الذى دفع بأصحاب الأساطير والقصص ، والمؤرخين القدماء والمحدثين أنفسهم ، أن يأخذوا باعتبارات غير المستندات التى تظهر « مواقف » الإسكندر ، ولا تعتبر حركته أو مشروعه الكامل . ولعل هذه الشخصية ، وما يعتريها من غموض ، هو ما جعل للإسكندر قصة لها منزلة من الدين والعقلية الدينية ، ولها منزلتها أيضاً من تصورات النفس وأحلامها ورغباتها الدفينة العميقة . وربما كان هذا هو ما دفع بهؤلاء الذين يدرسون التصورات الدينية وطبيعتها وتكوينها ، ثم بهؤلاء الذين يدرسون الشخصية ومراحل تطورها ، إلى دراسة تلك القصة . وإن كان الأمر كذلك ، وإن كان « أنموذج » الإسكندر ، كما يقولون ، هو موضوع دراسة علم الأديان المقارن[١] وموضوع دراسة علم النفس التحليلى [٢] ، فليس من التورط فى شىء ، أن نعتبر الإسكندر نفسه ، من العوامل الهامة التى أثرت فى تحول الفكر الإنسانى فى العصر القديم ، هذا التحول الذى سنعالج فيما بعد ميداناً من أهم ميادينه .

ولا يمكن أن نخوض فى دراسة منزلة الإسكندر من التصورات الدينية ، أو من علم النفس التحليلى ، ويكفينا أن نلخص من قصص الإسكندر ما يعيننا فى الناحيتين ، تمهيداً لدراستنا للتحول الروحى ، الذى تم فيم بعد بمدينة

---

(١) تارن : ٤٣٥ — ٤٣٦ .

ثم فستوجيير : Festugière : *Epicure et ses Dieux*, 23-24.

(٢) كارل جوستاف يونج

K. G. Jung : *Psychology and Alchemy* (London 1953). 355-356,

K. G. Jung : *Psychology of the Unconscious* (London 1951) Ch. 4.

الإسكندرية ، تلك المدينة التى كانت تكون عاصمة الإسكندر ، لو أتيح له إتمام مشروعاته .

ورأينا أن مشروعات الإسكندر فى فتح الغرب بعد الشرق ، هذه المشروعات كما تكشفها لنا المستندات ، وأوراق الإسكندر نفسه بعد وفاته ، تهدف فى وضوح يلازمه بعض الغموض ، إلى تملك زمام العالم كله . غير أن تصور الإنسانية للإسكندر بعد وفاته لم يقف عند هذا بالضبط ، بل اتسع وكبر وأصبح بذلك أكثر غموضاً ، أو أكثر غرابة على الأقل . فالقصص يذهب إلى أن الإسكندر جاوز فى رحلته الشرقية بلاد الهند إلى التبت والصين ، حتى وصل إلى أقصى الأرض من محيط كبير ليس المحيط الهندى إلا جزءاً منه ، واكتشف مكان ميلاد الشمس وشروقها ، ثم اتجه شمالا — فيما بعد بحر قزوين — وتوغل فى روسيا ، حتى بلغ المياه المتجمدة حيث اكتشف موضع اختفاء الشمس .

ولدينا تعبير عن هذه القصة فى تاريخ الطبرى . يقول :

« واستعمل الإسكندر على مملكة دارا رجالا من أصحابه وسار قدماً إلى أرض الهند فقتل ملكها وفتح مدينتها ، ثم سار منها إلى الصين ، فصنع بها كصنيعه بأرض الهند ودانت له عامة الأرضين وملك التبت والصين . ودخل الظلمات مما يلى القطر الشمالى ، والشمس صوبه فى أربعمائة رجل ، يطلب عين الخلد ، فسار فيها ثمانية عشر يوماً ، ثم خرج ورجع إلى العراق ، وملك ملوك الطوائف ، ومات فى طريقه بشهر زور .

وكان عمره ستا وثلاثين سنة فى قول بعضهم ، وحمل إلى أمه بالإسكندرية [١] » .

وإن كانت قصة الطبرى تحتمل تأويلا رمزيًّا كهذا الذى سنجده عند

---

(١) تاريخ الطبرى (دار المعاف بالقاهرة سنة ١٩٦٠) الجزء الأول ص ٧٠١ .

مؤرخى علم الأديان المقارن، فهى تشير أيضاً إلى احتمال تأويل رمزى آخر، تأويل كهذا الذى اتخذته مدرسة علم النفس التحليلى عند كارل جوستاف يونج (Karl Gustave Jung) .

فعلماء تاريخ الأديان ومن أخصهم رايزنشتين درسوا ما يسمونه « ديانات الأسرار »[١] ، التى انتشرت بنوع خاص فى بداية العصر الميلادى ، أى فى ذلك العصر الذى بدأ فيه تحول أدى إلى تفكير مدارس الإسكندرية ، وإلى فلسفة الإسكندرية ذاتها . وينبه دارسو الأديان فى هذا الوقت ، إلى الشعائر الخاصة بمريدى الأسرار فى ديانة إيزيس ، تلك الشعائر التى خرجت من مصر ، وانتقلت إلى آسيا الصغرى ، وإلى كافة أنحاء العالم الرومانى حتى روما . ويبدو أن المريد فى شعائر التلقين هذه يستعد سنوات ، وعندما يتم استعداده — وليس قبل ذلك وإلا هلك — يبدأ بالتطهر بالماء ، ثم ينتقل إلى معابد مظلمة تحت الأرض وبحارها ، ثم يختفى وربما يموت أيضاً . ولكن يظهر بعد ذلك فى ضوء وهاج مرتدياً الثوب المقدس ، وفى يده شعلة نار يخرج بها أمام الملأ ، وقد نال الحياة الأبدية[٢].

ولا شك أن المريد قد يكون بذلك قد وصل إلى عين الخلد ، التى تكلم عنها الطبرى ، وسماها القصص البابلى عين الحياة . وهذا القصص هو فى الأغلب مصدر الطبرى .

---

(١) راجع كتاب رايزنشتين .

R. Reitzenstein : *Die Hellenistichen Mysterien religionem* (1927)

(٢) راجع تارن .

W. W. Tara : *Hellenistic Civilisation* (London 1930) 332 - 333 .

ويذكرنا هذا الموقف بكلمات سانت بوف (Sainte-Beuve) الناقد الفرنسى الشهير لصديقه بودلير Baudelaire الشاعر ، عند صدور « أزهار الشر » Les Fleurs du Mal لبودلير . يقول سانت بوف جادا متهكما :

« ليس المجال مجال مدح وثناء، بل مجال لوم وتعنيف . ولو تنزهت معك يوماً من الأيام على شاطىء البحر وفوق صخرة من كبار الصخور ، لحاولت أن أقذف بك فى مياه البحر ، لتسبح فى تيارها حتى تبلغ الشمس » .

وهناك فى تاريخ الإسكندر وقصصه ما يدعونا إلى اعتبار الإسكندر ، كما لو كان « مريداً » ، يخرج من حفلات التلقين ، وهاجاً مثل الشمس ، لا سيما أن الإسكندر كان يتطلع فى دعائه وصلواته إلى إله السماء والشمس ، إلى زيوس أولا ، ثم إلى آمون — زيوس ثانياً ، بعد ما أسماه هذا ابنه ، ويكون الإسكندر على هذا أنموذجاً لهؤلاء الذين ابتدأوا بالإسكندرية ذاتها يتطلعون فى صلواتهم وتصوفهم إلى السماء والشمس ، إلى إله السماء والشمس . ويكون أنموذجاً أو على الأقل سابقة أنموذجية للهرامسة الذين سنتكلم عنهم ، والذين يعتبرون غاية التصوف والدين « إنارة » النفس بواسطة إله السماء .

ومن المعقول جداً أن نعتبر الإسكندر مسئولا عن هذه الحركات الدينية التصوفية ، التى قامت فى أوائل العصر الميلادى ، والتى صدرت أولا عن مدينة الإسكندرية . وذلك لا لأنه أسس تلك المدينة فحسب ، ومهد بذلك التأسيس إلى الربط بين الفكر اليونانى والفكر الشرقى ، ولا لأنه حول أنظار اليونان من دياناتهم وآلهتهم إلى ديانات أخرى وآلهة أخرى ، بل لأن الإسكندر كان قبل كل شىء — بشخصيته وبإيمان أصدقائه ورفقائه به ، ثم بإيمان الإنسانية فى الشرق والغرب بعد موته — قوة مسيرة للتاريخ . هذا لأنه — علاوة على قدرته على تغيير مجرى الأحداث — ، أصبح بعد موته ، شخصية أنموذجية ومثالا تتطلع إليه العقول ، وتستلهمه وتقتدى به . أصبح قطب جاذبية معنوية ، يجر العقول إليه والمفكرين ، كما كان « إله » معلمه أرسطو قوة تجذب إلى ذاتها العالم كله فى تغيره وفى حركته ، وتفسر ذلك التغير وتلك الحركة .

أما إن نظرنا إلى تأويل علم النفس التحليلى للشعائر الدينية التى ذكرناها ، ولما شابهها فى التصورات الدينية الأخرى ، وما ماثلها فى قصص الإسكندر نفسه، وجدنا أن هذا العلم يكشف لنا عما يماثل تلك التصورات عند الشخصيات التى يعالجها من مرضى وأصحاء ، وخاصة عند هؤلاء الذين يبحثون عن تكامل شخصيتهم . فكثيرون من المرضى يحلمون بتجوال يصل بهم إلى منبع ماء

يقفزون فيه ويسبحون حتى يبلغوا موطن الشمس[١] . وتكون هذه الأحلام علامة على تطور الشخصية نحو اكتمالها : فصورة الشمس فى الحلم علامة على البحث عن التكامل ؛ أما اكتشاف الشمس عند غروبها ، أو عند شروقها فعلامة على الوصول .

ولعل هذا هو ما يرمز إليه قصص الإسكندر الذى اعتمد عليه الطبرى . ولعل هؤلاء الذين لا يبحثون عن حقائق التاريخ وحدها ، ولا يقفون عند « مواقف » كبار الشخصيات ، بل يحاولون تصور هذه الشخصيات فى حركة مستمرة نحو قطب قد لا تبلغه قبل الموت ، لعلهم يتصورون الإسكندر على أنه رمز ، ورمز أنموذجى على هذه الشخصيات وتنقلاتها أثناء الحياة ، نحو هدف لا يمكن أن تصيبه . — ولعل الإنسانية فى نهاية العصر القديم ، فى سعيها إلى سعادة قصوى ، قد قبلت ضمناً تلك الشعائر ، التى ازدهرت فى العصر السكندرى ، على أنها رموز لتجوال النفس وتنقلها المستمر . وكان هرمس حسب قول القفطى رجلا « من حكماء مصر ، وكان فيلسوفاً جوالا فى البلاد » .

وربما كان قلق النفس هذا ، الذى اجتمع عند الإسكندر مع رغبة مستمرة فى البحث عن المجهول ، ومع قوة شخصية خارقة ، ربما كان هذا القلق فى أساس شخصية الإسكندر .

وقد ذكرنا فيما سبق أن من الافتراضات التى تؤيدها أوراق الإسكندر الخاصة ، ما أدى بالمؤرخين إلى الاعتقاد أن مدينة الإسكندرية كانت تكون مركزاً لحكمه ولفتوحاته لو أتيحت له حياة أطول . ولهذا الاعتقاد أهمية كبرى فى نظرنا . فالإسكندرية لم تصبح أبداً عاصمة العالم بعد وفاة الإسكندر ، وإن أصبحت من أهم معاقل الحضارة فيه ، تشترك فى ذلك مع موانئ آسيا الصغرى ؛ حتى قامت روما ، وأصبحت المركز السياسى للعالم كله . غير أن الإسكندرية

---

(١) كارل جوستاف يونج .

K. G. Jung : *The Integration of Personality* (London 950), 139 - 141.

K. G. Jung : *Psychology of the Unonscions* (London 1951), 119 - 121.

قد أصبحت ، فى عصر روما ذاته ، مركزاً ، أو وسطاً للتنقل بين الشرق والغرب ، لا للتنقل التجارى الفعلى ، بل لتجول معنوى روحى ، بين رغبات النفس العميقة بوجه عام . وإن كانت مدينة الإسكندرية مركزاً للتنقل والتحول أيضاً ، فلأنها كانت مركز قلق نفسى مستمر . وربما كان هذا القلق الذى يدل عليه قصص الإسكندر ، وتاريخه قبل قصصه ، هو ما حاولت مدارس الإسكندرية القضاء عليه أو تهدئته ، قبل أفلوطين .

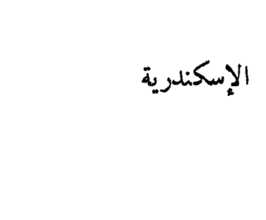
أما أن يكون أفلوطين ، فيلسوف الإسكندرية، قد آثر ترك الإسكندرية التى تعلم الفلسفة فيها ، وسافر منها إلى الشرق لتعلم فلسفاته ، كما قال فورفيريوس [1] ، ثم ذهب بعد ذلك إلى روما ، دون المرور بالإسكندرية ، ودون الرجوع إليها ؛ أى أنه استقر بروما ، وأنشأ فيها مدرسته ، وكوّن فيها فلسفة تعلى معنى التحول ، وتقضى عليه وعلى القلق معاً ، إذا أمكن القضاء على التحول والقلق ، فأمر له دلالته الكبرى . ودلالته فيما يتعلق بالماضى على الأقل ، وبأسباب التحول فى الماضى ، وفى تاريخ الإسكندر ، أن الإسكندر فكر قبل وفاته فى الذهاب إلى الغرب حتى روما ، أى إلى تلك المدينة التى اعتبرها أفلوطين مركز الاستقرار والثبات ، خمسة قرون بعد الإسكندر .

ويعنينا الآن بعد أن انتهينا من دراسة الإسكندر أن نتبين الآثار الفعلية التاريخية لأعمال الإسكندر ، فى إنشاء مدينة الإسكندرية ومتحفها من ناحية ، وفى تحول الفلسفة اليونانية من ناحية أخرى ، كى نستطيع فى النهاية أن نتبين معنى التحول الذى امتازت به مدينة الإسكندرية وكان من البواعث الأساسية على قيام فلسفة الإسكندرية .

---

(١) راجع « حياة أفلوطين » لفورفيريوس : التساعيات : ١ . ١ : ٣ .

الإسكندرية



الإسكندرية

ومتاحفها وعلومها

يروى بلوتارك :

« بعد فتحه لمصر ، عمل الإسكندر مشروعاً لبناء مدينة عظيمة يملؤها باليونان ، ويعطيها اسمه . قدر مساحتها وعمل رسمها حسب رأى مهندسيه . إذ جاءه فى النوم حلم غريب ، رأى فيه شيخاً أبيض الشعر ، جليل الخلقة ، يقترب منه وينشده تلك الأبيات :

فى وسط البحار التى تسبح مصر فيها ،
قامت جزيرة فاروس الذائعة الصيت[1] .

فأفاق من نومه ، وجرى لرؤية تلك الجزيرة ، وهى تبعد مسافة ما عن مصب النيل ، ويصلها اليوم بالشاطئ طريق عمل خصيصاً لذلك . فأعجب الإسكندر بتلك الجزيرة التى عملت على هيئة لسان أرضى ؛ طولها أكبر من عرضها ، هى قائمة بين البحر وبين بركة من الماء ، وتنتهى بمرفأ كبير . فقال الإسكندر إن هوميروس العجيب فى كل شىء ، كان أيضاً مهندساً بارعاً. ثم أمر الإسكندر بعمل رسم للمدينة الجديدة يتفق وموقعها . ولم يكن فى يد مهندسيه قطعة طباشير للرسم، فأخذوا بعض دقيق القمح وعملوا به على الأرض السوداء رسم المدينة على هيئة هلال ... وبينما كان الملك يتأمل الرسم باغتباط ، فوجئ بعدد هائل من كبار الطيور ومن مختلف أنواعها ، تندفع كالنوء على ذلك الرسم وتلتهم الدقيق الذى عمل منه . فاضطرب لذلك الإسكندر ، ثم اطمأن بعد ذلك عندما قال

---

(١) « الأوديسية » لهوميروس : النشيد الرابع ، سطر ٣٥٤ .

له كهنته أن مدينته ستكون غنية بمختلف الثمار ، وأنها ستطعم عدداً كبيراً من السكان . فأمر مهندسيه بأن يبدأوا العمل فوراً »[1] .

اهتدى الإسكندر إذن إلى فكرته عن موقع المدينة وتصميمها بوحى الشاعر اليونانى هوميروس الذى جاءه فى الحلم وأخبره بهذا الحلم عن الموقع ، فعمل الإسكندر بهذا الوحى على التو .

غير أن رواية بلوتارك هذه بالرغم من طرافتها وما فيها من دلالة شخصية على الإسكندر ، لا تعطينا فكرة واضحة عن الحقيقة التاريخية كلها . وهى أن الإسكندر كان قد عزم على تشييد المدينة لأغراض لا يشير إليها بلوتارك . وأهمها التبادل التجارى فى هذا الجزء من البحر المتوسط ، وأنه إذ اتفق مع مهندسيه على موقع المدينة وتصميمها بوجه عام ، لم يبدأ بناءها بالفعل ، ولم يشهد هو نفسه تلك البداية ، بل رحل مع أتباعه وجنده إلى الصحراء لزيارة معبد آمون فى سيوة ، ثم اتجه فوراً بعد عودته من هذه الزيارة إلى فلسطين وسوريا ماضياً فى فتوحاته .

ويغلب على الظن أن مدينة الإسكندرية لم يبدأ بناؤها أثناء حياة الإسكندر لإنشغاله بأمور أخرى ، وأن بطليموس الأول هو الذى شرع فعلا فى بناء المدينة . وقد اضطر بطليموس مدة ما إلى اتخاذ منفيس مقرًّا لحكومته حتى إتمام بناء المدينة أو الجناح الملكى فيها على الأقل . وفى هذا الجناح أوصى بإنشاء المتحف « الموسايون » (mousaion) ، أى معبد ربات الفنون والعلوم mousai . والمقصود هنا بكلمة « متحف » معهد للعلم والدراسة ، الحق به معبد لتلك الربات ، وذلك على مثال ما كان متبعاً فى المدارس الفلسفية اليونانية .

وأنشأ بطليموس بجوار هذا « المتحف » بناء آخر للمكتبة اتسع شيئاً فشيئاً حتى أصبح محتوياً لما لا يقل عن مائتى ألف مخطوط ، ثم اضطر بعدئذ إلى أن ينشئ مكتبة أخرى بالمدينة هى مكتبة « السرابيون» (serapeion) جمعت

---

(١) بلوتارك : ٣٥ – ٣٦ .

بين أنفس المخطوطات وأندرها ما لا يقل عن خمسين ألفاً . وأقام بطليموس على « المتحف » رئيساً مسئولا أمامه ، هو كاهن وظيفته الرسمية رعاية معبد الربات ، ثم عين على الدراسات العلمية بالمتحف مشرفاً اختاره من كبار رجال العلم فى هذا الوقت ، كما أقام على المكتبة مشرفين من أعظم رجال الأدب أو التاريخ .

يقول استرابون فى نص شهير :

« المتحف جزء من القصور الملكية ، وله ممر عمومى ، ورواق فيه مقاعد ؛ ودار متسعة بها مطعم لعلماء المعهد . يعيش هؤلاء حياة مشتركة ، ويشرف على أمورهم وأمور المتحف ذاته كاهن يعينه الملك [1] »

كان علماء « المتحف » يعيشون فيه إذن معيشة مشتركة كرهبان دير من الأديرة ، وكانت الحكومة تتكفل نفقات معيشتهم ونفقات المتحف كلها . وكان الملك مهيمناً على شئونه عن طريق راعيه ، كما كان يتصل به اتصالا مباشراً ، يزوره من حين لآخر ، ويشارك العلماء فى مناقشاتهم .

وقد اشتهر « المتحف » منذ نشأته تقريباً بحلباته فى المناقشة والجدال إلى حد أن الكتاب المعاصرين كان يتهكمون على علمائه ، وعلى تفاهة عملهم . فنجد الفيلسوف الشاك تيمون Timon يقول :

« فى مصر الآهلة بالسكان عدد لا بأس به من الوراقين وقراء الكتب ، يطعمون على نفقة الدولة ، ولا هم لهم إلا الخصام حول أمور تافهة »[2].

ولا شك أن فى هذه الكلمات مبالغة ، ولكن فيها دلالة على أن « المتحف» لم يكن مجال بحث ودراسة علمية فحسب ، بل كان أيضاً مجال حديث ونقاش .

---

(١) استرابون ١٧ : ١ — ٨ طبعة لويب المجلد الثامن ص ٣٥ .

(٢) نص مذكور فى كتاب مارو .

H.-I. Marrou : *Histoire de l'Education de l'Antiquité* (Paris 1950). p. 250

وهذا ما جعله ، علاوة على العلماء المقيمين به ، متحفاً للزوار من العلماء الذين يحضرون إلى الإسكندرية للاتصال برجال متحفها ، ولاستخدام معاملها ومكتباتها فى جو من الحرية يشجعه الحكام .

كان المتحف أول منشأة علمية حكومية فى اليونان ومستعمراتها . ولذلك صح مقارنته بجامعاتنا ، لولا أنه لم يكن يضم فصولا دراسية ولا يمنح شهادات ، بل ربما لم يلق الأساتذة فيه محاضرات بالمعنى المفهوم . كان قبل كل شىء مقر علماء الإسكندرية وباحثيهم وملتقى العلماء والباحثين من مختلف الأقطار . يتصل بهؤلاء وأولئك الطلبة من مصر ومن بلاد أخرى ، يستمعون إليهم فى حلقات خاصة ، ويتابعونهم فى عملهم بالمعمل أو بالمشرحة أو بالمكتبة .

يشابه المتحف إذن جامعاتنا فى أنه كان تابعاً للحكومة فى ميزانيته وفى الإشراف عليه ، وفى أنه كان يعد الطلبة لمستقبلهم العلمى والعملى . ولكنه يشابه أيضاً مدارس أثينا الفلسفية وحلباتها فى الدرس والمناقشة ، وفى أنه كان مفتوحاً لمختلف العلماء والزوار . ولذلك وجب عدم فصله عن المكتبة الملحقة به وعن « السرابيون » وغيرهما من المكتبات .

أمر لا شك فيه أن بطليموس الأول الذى شرع فى بناء « المتحف » والمكتبات وتنظيمها ، لم يتم مشروعاته ، وأن ابنه بطليموس الثانى ، هو الذى فعل ذلك . وأمر مؤكد آخر أن بطليموس الأول كلف بالإشراف العلمى على « المتحف » ديمتريوس الفاليرونى Demetrius de Phalère الذى كان مقيماً بأثينا وتلميذاً لثيوفراسطوس ، خليفة أرسطو فى رياسة المدرسة . وكان ديمتريوس قبل مجيئه إلى الإسكندرية من كبار الساسة بأثينا ، اضطر إلى تركها لمهاجمة خصومه السياسيين له ، والتجأ إلى الإسكندرية عند صديقه القديم بطليموس . فعهد إليه هذا بالإشراف على المتحف . ثم عهد بطليموس بهذا العمل ذاته إلى ستراتون اللمساقى ، وهو تلميذ لأرسطو أيضاً ، أشرف مدة على « المتحف » ، ثم أصبح — بعد وفاة ثيوفراسطوس — رئيساً للمدرسة المشائية بأثينا .

ودلالة هذا التعيين المزدوج واضحة بشأن المتحف وروحه العلمية واتجاه الدراسات فيه عند نشأته وتأسيسه . فقد أخذت المدرسة « المشائية » بعد وفاة أرسطو اتجاهاً علمياً ، فاهتم ثيوفراسطوس ببحوث علم الحيوان والنبات ، وخصص ستراتون بحوثه فى علم الطبيعة ، عاملا على توجيه هذا العلم توجيهاً « ميكانيكياً » مادياً ، بخلاف أرسطو نفسه الذى غلبت على كتبه فى « علم الطبيعة » الروح الميتافيزيقية .

وقد ارتبط العلم الرياضى بالمتحف منذ نشأته ارتباطاً وثيقاً . كان ذلك فى البداية على يد أوقليدس صاحب كتاب « الأصول » ، والذى عاش وألف بمدينة الإسكندرية فى عهد بطليموس الأول . وكان أوقليدس أرسطياً فى منهجه ، أى فى إعطاء الصورة القياسية لبراهينه الهندسية . ولكنه أخذ الرياضة وتعلمها من الأفلاطونيين ، واستمد منهم بعض قضاياهم ، كما استمد البعض الآخر من الفيثاغوريين . ويعتبر مؤرخو أوقليدس فى العصر الحاضر[١] أجزاء كتابه كلها مقدمة لجزئه الثالث عشر ، وهو الخاص بالأجسام الهندسية التى عنى أفلاطون بدراستها ، وجاء ذكرها فى « طيماوس » .

ولا يمكن أن نؤكد أن أوقليدس كان أستاذاً بالمتحف ، أو أنه درس به وقتاً ما. والأغلب أنه زاره واجتمع بأساتذته،ودرس الرياضة لبعض الطلبةفيه. والمؤكد أنه ألف كتاب « الأصول » بمدينة الإسكندرية .

ومما لا شك فيه أن كبار علماء الرياضة أثناء العصر البطلمى والعصر الرومانى ، زاروا الإسكندرية واتصلوا بالمتحف ، وتعلم بعضهم ، وعلم بعضهم الآخر فيه ، أو فى معاهد دراسية متصلة به. فأرشميدس صاحب المبدأ الشهير وأحد كبار علماء الميكانيكا ، وممن اهتم بدراسة المنحنيات الهندسية فى تغيرها المتصل ، زار مدينة الإسكندرية ، وأقام بها مدة طويلة فى النصف الثانى من

---

(١) راجع تاتون :

P. Taton : *Histoire Générale des Sciences* (Paris 1956) I, 311

القرن الثالث قبل الميلاد ، وأخذ العلم عن علمائها ، ومن أخصهم كونون الساموسى ، ودويزيتيه البيلوسى . ولا شك أنه اتصل أيضاً بأراطسثنيس العالم الفلكى والجغراف ، ومن مؤسسى علم التقويم . كذلك كان أمر أريستارخوس الساموسى ، العالم الفلكى الكبير وتلميذ ستراتون ، والذى درس كسوف الشمس ، وتوفى فى عام ٢٠٠ ق. م. ، والذى كان مهتماً بدراسة الأشكال المخروطية . أما أراطسثنيس الذى ذكرناه ، والذى كان مشرفاً على مكتبة المتحف ، أثناء حكم بطليموس سوتير ، وكان من أعظم فلكيي وجغرافيي العصر ، فسنرجع إليه عند كلامنا عن المكتبة وعند الدراسات المتصلة بها .

واضح إذن أن « المتحف » وإن لم يكن دائماً المركز الرسمى لجميع البحوث العلمية بمدينة الإسكندرية فإنه كان — بفضل اهتمام المسؤولين به — سبباً من أسباب تقدم العلم بالإسكندرية، ووفود العلماء إليها .

أما التخصص الأصيل للمتحف — إن اعتبرنا هذا بصرف النظر عن المكتبة — فقد كان فى بحوث علم الحيوان بوجه عام ، وهى البحوث التى اهتم بها أرسطو وتلميذه ثيوفراسطوس ، وفى البحوث الطبية بوجه خاص . لذلك وجب بصدد « المتحف » ، وبصدد مدرسة الإسكندرية بمعناها العام ، الإشارة إلى العالمين اللذين ارتبط اسماهما بمتحف الإسكندرية ، وذلك قبل جالينوس فى القرن الثانى الميلادى .

تجدد علم الطب بالإسكندرية منذ عصر بطليموس الأول تجدداً كاملا ، على يد كل من هيروفيلوس وأراسستراتوس . واختص الأول منهما بالتشريح ، وكان ذا عقل ملاحظ محلل ممتاز ؛ فأسس دراسات التشريح العلمى بالإسكندرية ؛ معتمداً فى ذلك على توفر الجثث التى يمكن تشريحها . أما الثانى ، فقد اعتمد طبه على الفسيولوجيا بوجه خاص ، وإن كان قد ابتدأ بالتشريح وخاصة بالتشريح المقارن للإنسان والحيوان وبدراسة قائمة على تشريح البدن الصحيح والبدن المريض . وكانت أهم اكتشافاته متصلة بالدورة الدموية . فهو الذى

اعتبر القلب عامل الدورة الدموية كلها . وهو الذى خمن اتصال العروق بالشرايين ، عن طريق أوعية دقيقة كل الدقة . وقام بدراسات طبية بالجهاز التنفس ، والجهاز الهضمى بوجه عام ، ولتركيب الألياف العضلية الهضمية بوجه خاص[١].

لم تدم لفترة طويلة هذه المرحلة من العصر السكندرى ، الذى غلب على دراساتها الطبية الطابع العلمى البحت . فمنذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد ، قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية ، وتعنى قبل كل شىء بطرق العلاج والشفاء . واعتمدت على « التجارب » بالمعنى المعتاد ، لا على المبادئ العامة التى أخذ بها أبقراط فيما مضى ، ولا على الدراسات العلمية التحليلية التى قام بها كل من العالمين السابقين . — واستمرت الدراسات الطبية مستقلة عن الدراسات العلمية البحتة ، ومهتمة بطرق العلاج والشفاء كما تمدنا بها التجربة ، حتى الوقت الذى تحولت فيه التجربة على يد علماء جدد إلى منهج تجريبى .

غير أن هذا المنهج ذاته لم يدم هو أيضاً مدة طويلة. فمنذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد بدأت الدراسات الطبية ، والدراسات العلمية بوجه عام ، تتأثر بالفلسفة وبالرواقية بوجه خاص ، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ « الروح » (preuma) ، الذى قال به الرواقيون ، والذى كان يرجع عندهم إلى فكرة حضور العقل الإلهى فى العالم ، وانتشاره فى جميع أجزاء العالم . هذا الروح هو الذى يحيي البدن ، ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة . غير أن المدرسة الطبية التى أخذت بمبدأ « الروح » هذا كانت ترحب فى الوقت ذاته بالدراسات العلمية والتشريحية والفسيولوجية السابقة . لذلك تكونت بالإسكندرية وبغيرها من المدن مدرسة طبية تلفيقية ، تجمع بين طابع الدراسة العلمية وبين المبادئ

---

(١) راجع Sarton : *History of Science* (Harvard 1959) II, 129 - 140
Taton : *Histoire Générale des Sciences* I. 384-390.

الفلسفية الميتافزيقية . واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس ، فى القرن الميلادى الثانى .

وقد كان لجالينوس أعظم الأثر لا فى عصره فحسب ، بل فى آسيا الصغرى التى ولد بها ، وفى مصر التى جاء إليها ودرس فيها ، وفى العالم الرومانى الذى استقر فيه لممارسة الطب . بل استمر أثره هذا طوال العصور الوسطى الإسلامية والغربية ، حتى نهاية القرن السادس عشر . فطب جالينوس ، هو الذى قام عليه الطب المدرسى فى الغرب وعند الغربيين ، وهو الذى قامت عليه — عند العرب — شهرة « مدرسة الإسكندرية » كما أسموها . فكثير من كتاب العرب الذين يذكرون « مدرسة الإسكندرية » ، لا يفكرون فى الدراسات العلمية النظرية التى عملت بالإسكندرية ولا يهتمون بالفلسفة وحدها ، إنما يقرنون الفلسفة بالطب . هذا لأن الفلسفة والطب اجتمعا واتحدا عند جالينوس[١] .

والكلام عن جالينوس ضرورى لهذا السبب ذاته ، أى للاتحاد بين الفلسفة والطب . وهذا الاتحاد هو ما تميزت به الإسكندرية بعد انتهاء الدولة البطلمية .

وقد ولد جالينوس بمدينة فرغاموس بآسيا الصغرى ، حوالى عام ١٣٠م لأب مهندس بارع ، وجه ابنه لدراسة الطب ، بعد أن بلغ السابعة عشر . وقد استمر جالينوس يعمل فى ميدان الطب طول حياته : يتعلم ويعلم ويعالج ، حتى جاوز سنه الثمانين . وقد بدأ دراسته بمدينته ، وجمع فى تلك الدراسة ، بين معارف أبقراط والمبادئ التجريبية . ثم سافر من مدينته إلى أزمير ، فكورنثة ، فالإسكندرية ، حيث عاش فيها مدة طويلة ، وحيث أتقن التشريح ،

---

(١) راجع فى جالينوس ؛ ابن أبى أصيبعة : «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» الجزء الأول ، الباب الخامس — . راجع ايضاً مايرهوف : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (ترجمة عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٤٦) .

ثم

Taton : I, 395-401.

Sarton : *Galen of Pergamus* (Kensas. U.S.A. 1954)

وطرق الطب التجريبي ، ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة . وعند ما رجع إلى فرغاموس ، عين طبيباً للمصارعين ، ثم للاعبين بوجه عام ، وأتقن عندئذ فن الجراحة . ثم انتقل إلى روما واتصل بقيصرها ، وارتبطت حياته ، من ذلك الوقت ، بالبلاط الرومانى والمجتمع الرومانى ، حتى وفاته . وكان طبيباً بارعاً ، ومعلماً ممتازاً ، ورجلا ذا خلق كريم ، هادئ الطبع ، معتدل المزاج .

ولم تقتصر دراسته على الطب والعلوم والفنون المتصلة به فحسب ، بل جمع بينها كما ذكرنا وبين الفلسفة ، بل يقال إنه درس الأدب والبلاغة أيضاً . وبدأ تأليفه لا بالطب ، بل بالفلسفة ، فكتب فى البرهان العلمى ، ثم فى انفعالات النفس ، وطرق ضبطها . وكان تأليفه فى ميدان الطب مرتبطاً أشد الارتباط بالفلسفة ، وبالمنطق بوجه خاص .

وقد امتاز تأليفه فى الطب بالجمع بين مختلف المذاهب السائدة فى جميع المدارس الطبية اليونانية منذ أبقراط حتى عصره ، كما أنه جمع فى تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين . ولكنه لم يكن ملفقاً فحسب ، بل كان رابطاً مركباً ومبتكراً فى ربطه هذا لمذهب متكامل فى الطب . وكان يعمل بوجه عام على معارضة التفسيرات الميكانيكية لأحوال البدن من صحة ومرض ، فيلجأ إلى العلل الغائية ، كما كان يعارض منكرى وجود الله والعناية الربانية . ولعل هذه المعارضة المزدوجة كانت من أسباب اعتماد الفكر الإسلامى والفكر المسيحى الوسيط على مواقفه فى العلم ، وذلك إذا أضفنا وضوح مبادئه وقوة استدلالاته من الناحية المنطقية . غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها ، هى ما أدت به ، فى بعض الأحيان ، إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبى الدقيق ، وخاصة فى نظريته للأمزجة والطباع ، وهى التى جعلته يدخل فى العلم نظرية أرسطو للنفس ، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من « الروح » . وهى التى انتهت به كذلك إلى أن يقرر فى البدن قيام مبادئ وقوى ، لا يمكن أن تصبح يوماً من الأيام موضع تجربة أو بحث علمى ،

قوى تفسر فى نظره جميع ظواهر البدن ، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر ، فقوة ممسكة وقوة جاذبة ، وقوة محولة وقوة منومة إلخ ... ، تلك القوى التى أثارت سخرية موليير Molière وتهكمه فى مسرحياته الشهيرة أثناء القرن السابع عشر .

هذا الطب المدرسى الذى عاشت عليه القرون الوسطى ، هو مظهر واضح نهائى لنزعة فى التفكير ، كانت شائعة منذ مدة كبيرة بين مراكز الحضارة والعلم فى الجزء الشرقى من البحر المتوسط ، وخاصة بمدينة الإسكندرية .

وإننا اخترنا جالينوس مثالا على هذه النزعة ، بالرغم من تأخره فى الزمن ، لأنها أدت عنده إلى نتائج نهائية قاطعة ، يجب فى نظره وفى نظر أتباعه التسليم بها . ولكن هذه النزعة التى اتجهت إلى اتحاد التفسير العلمى والتفسير الفلسفى ، أو بعبارة أفضل إلى اختلاطهما وامتزاجهما ، لم تكن ظاهرة فى الطب وحده ، بل قامت فى العصر السكندرى فى مختلف الدراسات ، فيما عدا الرياضيات وعلم التشريح . بدأ ذلك منذ القرن الثانى قبل الميلاد ، أى منذ أن بدأت الفلسفة الرواقية تنتشر خارج بلاد اليونان .

قد كان علم الطبيعة قبل الطب متأثراً بالروح الفلسفية التى أشاعتها المدرسة الرواقية . فبعد أن كان قد استقل عن الفلسفة ، واتخذ منهجاً وضعيًّا ميكانيكيًّا على يد ستراتون اللمساقى ، أصبح يقبل المبادئ الميتافيزيقية ، ويدخلها فى تفسير أبسط ظواهر الطبيعة وأهمها . فظاهرة مثل ظاهرة المد والجزر ترجع إلى نوع من « التعاطف » الكونى ، أساسه حضور العقل الإلهى فى العالم كله ، وعمل هذا العقل على ربط ظواهر العالم فيما بينها . — وإن صح تدخل مبادئ ميتافيزيقية كهذا المبدأ لتفسير ظواهر طبيعية بسيطة ، فكم يجب بالأولى الاعتماد عليها فى تفسير حركة الأفلاك ، وربط هذه الحركة بأحداث العالم الجزئية ، وبمصير كل إنسان وبحياته ؟ هذا موضوع علم التنجيم ، الذى ابتدأ يشيع عند يونانيى الإسكندرية من القرن الميلادى الأول ، والذى يبدو أنه حل عند بعض مفكريهم محل علم الفلك ، أو اختلط به على الأقل .

أما الميدان الذى لم يبزغ فيه نور العلم على الإطلاق ، والذى طغت عليه الفلسفة أيضاً ، فهو ميدان الكيمياء . وقد أصبحت الكيمياء شائعة فى الإسكندرية منذ عهد البطالمة حتى العصر الرومانى . وكانت تعاليمها قائمة من ناحية على مبادئ ميتافيزيقية غامضة ، ومتجهة من ناحية أخرى إلى السحر . فالمهم عند الكيميائى القديم (alchimiste) ، ليس هو البحث النظرى العلمى ، ولا التجربة المنظمة . المهم هو ما سماه المدرسيون « العمل » (opus) . والعمل هو بوجه عام ، تحويل المواد والمعادن المختلفة فيما بينها ؛ وهو بنوع خاص ، تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة ، وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب وإما إلى فضة .

نجد هذا الموقف واضحاً كل الوضوح فى المؤلفات المنسوبة إلى بولوس المصرى ، والتى كتبت أثناء القرن الثانى قبل الميلاد ، وأهم هذه المؤلفات كتاب عنوانه « الطبيعة والتصوف » .

ويقوم « العمل » بالمعنى السابق على مبدأين رئيسيين : أحدهما مأخوذ من الفلسفة الرواقية المعاصرة ، والآخر صادر عن مذاهب الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، السابقين على سقراط ، من طاليس حتى أنباذ وقليس وأنكساغوراس. أما المبدأ الأول للكيمياء الإسكندرانية، فهو مبدأ التجاذب والتنافر ، الذى تتألف أو تنفصل بمقتضاه جميع الجواهر ، أو الطبائع القائمة فى العالم المادى . والتجاذب المذكور ليس إلا نوعاً من التأثير السحرى ، يتم بمقتضى المبدأ الفلسفى الرواقى العام الذى أشرنا إليه ، مبدأ « التعاطف » : فيقال إن طبيعة ما تسحرها وتفتنها طبيعة أخرى . أما المبدأ الثانى ، فهو مبدأ وحدة المادة الأولى ؛ ويسمح هذا المبدأ بتحول المادة — وهى خالية من أى تعيين — إلى هذا الجوهر المعين أو إلى ذاك . والمادة الأولى هى الرصاص الذائب ، أو ما يسميه كيميائيو هذا العصر « الأسود الأول » . ولأجل تحويل جسم معين إلى ذهب أو فضة ، يجب أولا إرجاع هذا الجسم إلى المادة الأولى . وذلك بفضل عمليات

أهمها التسخين والإذابة والإضافة والانتزاع . ثم يجب بعد ذلك أن نضيف إلى تلك المادة الأولى ، أى كيفية من الكيفيات الشريفة النبيلة ، فتصبح ذهباً أو فضة حسب الكيفية المضافة . ولما كان أيسر هذه الكيفيات النبيلة اكتساباً هو اللون – وكان المصريون القدماء أعلم الناس فى فن صباغة المواد ، وبنوع خاص فى إكسابها اللون الأصفر الذهبى – اعتقد هؤلاء الكيميائيون السذج ، أنه يمكن أيضاً إكساب تلك المادة الكيفيات الأخرى التى تجعلها ذهباً أو فضة ، فى تجاهل كامل للتركيب الداخلى للجسم وقواعد التفاعل الكيميائى فيه [١].

وإنا نجد تتمة هذه المواقف ، التى تجمع بين الملاحظات والتجارب الساذجة وبين الادعاءات السحرية ، نجد تتمتها وتقويمها فيها بعد عند مؤلف ومعلم غريب الطور عاش فى نهاية القرن الميلادى الثالث ، بين مصر التى ولد فيها ، وبين روما التى مارس فيها علمه وعمله ؛ هو زوسيوس[٢] ، الذى قيل إنه ألف ما لا يقل عن ثمانية وعشرين كتاباً فى الكيمياء ، تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية ، بقضايا علمية أو فلسفية غامضة . نجد عند هذا الرجل ، أن الفن الكيميائى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما سمى « الدين الباطن » ؛ وأن « العمل » عنده لا يزيد على تلاوة « رقايا » فى خلوة يبلغ المريد فيها أعظم مراتب الحكمة والقداسة .

هذا طور عجيب من التفكير ، يختلط فيه العلم بالسحر ، وبالدين والفلسفة ؛ وهو تفكير أصبح شائعاً بالإسكندرية ، ثم بين الإسكندرية وروما أثناء عصر الإمبراطورية الرومانية ، حتى سيادة الدين المسيحى على المجتمع سيادة كاملة .

تؤدى إذن متابعة العصر السكندرى منذ نشأته ، إلى ملاحظة أن الفكر الفلسفى – والفكر الفلسفى المشبع بالدين – قد تسرب إلى العلم ، وتدخل فى

---

(١) راجع Festugière : *Révélation d'Hermès Trismégiste*. (Paris 1943) I. 217-238.

(٢) Festugière I. 260-274.

مجاله تدخلا تدريجيًّا ، كان من شأنه أن أضعف شيئاً فشيئاً من صفات العلم ثم من صفات التفكير الفلسفى ذاته . وهذا ما سيتبين لنا بوضوح كامل عند معالجة التفكير الفلسفى ، أثناء العصر السكندرى ، وعند تحول التفكير بوجه عام أثناء هذا العصر .

غير أنه يجب علينا ، قبل متابعة تحول التفكير الفلسفى هذا ، فهم منزلة الفلسفة من تعاليم الإسكندرية بوجه عام ، وتعاليم « المتحف » بوجه خاص . ولأجل ذلك يجب فهم طبيعة تلك الدراسات التى تدخل الفلسفة بينها أو التى تمت إليها بصلة وثيقة ، أى الدراسات الإنسانية .

ولم تكن مصر عند افتتاح « المتحف » وقبل افتتاحه صاحبة فلسفة ، ولم تقم بها مدارس فلسفية ، كمدارس أثينا . ثم جاء « المتحف » ، وغلب الطابع العلمى عليه ، وعلى مختلف الدراسات بمدينة الإسكندرية . ظهر ذلك فى الفلك ، وفى العلوم الطبيعية . فكان « المتحف » فى بدايته معهداً ، أو مجمعاً علميًّا ، لا شأن له بالدراسات الإنسانية . ولكن مؤسسى « المتحف » والمشرفين عليه ، تنبهوا إلى أهمية هذه الدراسات الأخيرة ، وعرفوا أنه إن لم يتم القيام بها فى « المتحف » ذاته ، وجب أن يكون ذلك فى منشأة ملحقة به . وكانت المكتبة هى تلك المنشأة التى اختصت بالدراسات الإنسانية .

وأهم ما يجب ذكره عن الدراسات الإنسانية ، التى انحصرت عند البداية ، فى علوم اللغة والأدب والتاريخ ، أن القائمين بها فى المكتبة ، عملوا على صبغها بالصبغة العلمية الموضوعية ، كما عمل نظراؤهم فى « المتحف » ، على اتباع المنهج العلمى الدقيق فى دراساتهم . ولم يكن عملهم بالمتحف دون عمل نظرائهم هؤلاء ، بل ربما فاقه أهمية وخطراً ، هذا لو اعتبرنا أن دراسات « المتحف» ، والدراسات العلمية بوجه عام ، كانت قائمة فى بلاد اليونان ، منذ قرنين من الزمن أو ثلاثة على الأقل . أما التوجيه الموضوعى لعلوم اللغة ، ولدراسات الأدب والتاريخ ، أما تنظيم الكتب والمراجع الخاصة بهذه الدراسات فى المكتبة ،

فإنه أمر جديد أو يكاد يكون جديداً ، وذلك إذا راعينا نوع العمل الذى قام به رجال مكتبة الإسكندرية .

وكان أول منظم للمكتبة زينودوتس الأفسسى ، وكان ميدان تخصصه ملحمتى « الإلياذة » و « الأوديسية » لهوميروس . عمل زينودوتس فيما يتعلق بهذين المؤلفين ، على الجمع بين لفائفهما ، وعلى التحقق من نصهما ، وذلك ببيان ما أضيف فى مخطوطاتهما إلى الأصل ، وبتوضيح القراءات المختلفة لهذا الأصل . ثم عمل ثبتاً لأهم الكلمات الهوميرية ، مفسراً كلا منها أدق تفسير ، كما عمل على تبويب الملحمتين وتقسيمهما .

ويلى زينودوتس فى المكتبة ، كاليماخوس القورينائى المولود فى ٣١٠ ق.م. والذى عمل ثبتاً لمحتويات المكتبة ، يتكون من ١٢٠ لفافة . ولو لم تحترق هذه مع ما احترق من المكتبة ، لعرفنا محتوياتها من المخطوطات معرفة واضحة . وقد كان هذا الثبت مرجعاً مرتباً حسب الموضوعات ، ثم حسب أسماء المؤلفين ترتيباً أبجديًّا ؛ وكانت الإشارة فيه إلى كل مخطوط ، تصحبها الملاحظات التاريخية والنقدية اللازمة . ويمكن — بسبب هذه الملاحظات القيمة ، وبسبب ترتيبها حسب المخطوطات والمؤلفين — اعتبار الثبت المذكور نواة لتاريخ نقدى للأدب اليونانى [١].

ونجد من كبار منظمى المكتبة بعد كاليماخوس ، أراطسثنيس القورينائى ، الذى عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد ، واشتهر بدراساته الجغرافية والفلكية وأدخل اعتبار الأحداثيات فى قياس سطح الأرض الكروى . وعمله فى المكتبة ، وفى الجانب التاريخى منها بنوع خاص ، لا يقل أهمية عن عمله فى الجغرافيا والفلك . فهو من الذين أدخلوا فكرة التقويم فى التاريخ . وإننا نعلم أن دراسة التاريخ القديم ، قد تكون دراسة ميسورة إلى حد ما ، إذا كانت قاصرة على دولة واحدة ، كمصر أو فارس ؛ فهى تعتمد عندئذ على تتبع

---

(١) راجع جورج سارتون : «العلم القديم والمدنية الحديثة» ترجمة عبد الحميد صبرة ٤١-٤٣ .

الأسر المتعاقبة ، إذا كان الحكم ملكيًّا ، وعلى تتبع القضاة أو الحكام ، إذا كان الحكم جمهوريًّا . ولكن التاريخ الدولى ، تاريخ الحضارة الإنسانية ، لم يصبح ممكناً إلا بإدخال فكرة التقويم . وقد أخذ أراطسثنيس التقويم من طيماوس الصقلى ، الذى كان أول من اعتمد فى تاريخ الأحداث على الحفلات الأولمبية للعب ، وهى التى كانت تقوم كل أربع سنوات فى ميعاد واحد من السنة على وجه التقريب ، والتى أمكن تحديد بدايتها فى عام ٧٧٦ ق.م. — نعم ، إن التقويم الأولمبى لم يدم طويلا ، وحل محله التقويم الرومانى ، الذى أعقبه وصححه التقويم الميلادى الكنسى . غير أن فكرة التقويم الأولمبى ، التى تفترض حدثاً اجتماعياًّ يشترك فيه مع اليونان رجال أتوا من بلاد مختلفة خارج اليونان ، وحدثاً يعرف له تاريخ محدد ، إن هذه الفكرة لهى أول خطوة فى سبيل التاريخ العلمى[١].

وفى مضمار هذه المحاولات الموضوعية لدراسة الإنسانيات ، يجب أن ندخل المحاولات التى نشأ عنها علما النحو والفقه . فقد كان الأدب اليونانى قائماً مزدهراً منذ عدة قرون ، ولم يكن فى ذلك محتاجاً إلى دراسات نحوية أو لغوية أو فقهية . ولكن دراسة الأدب وتفهمه فى مجتمع يريد أن يتثقف ويتعلم آثار بلاده ، كالمجتمع اليونانى السكندرى ، إن هذه الدراسة تنتهى بنشأة علوم النحو وفقه اللغة . وقد تم ذلك بالإسكندرية على يد المهتمين بأمر المكتبة ، وبنوع خاص على يد أريستوفانيس البيزنطى من ناحية ، وعلى يد أريستارخوس الساموثراقى من ناحية أخرى . أما الأول فقد أدخل نظام النقط والشولات ، والتمييز بين الوقفات المختلفة فى المخطوطات ، فأصبحت قراءتها وفهمها من الأمور الميسورة . أما الثانى فهو المبتكر الحقيقى لعلم النحو ، وهو الذى ميز بين أنواع الكلم من اسم وفعل وصفة واسمى فاعل ومفعول وضمير وعلامة التعريف وحروف الجر

---

(١) راجع جورج سارتون : « العلم القديم والمدنية الحديثة » ترجمة عبد الحميد صبرة ٤٣ — ٤٦

والعطف . فتم على يده تحليل اللغة اليونانية ، كما تم على يد هيروفيلوس الطبيب تقسيم البدن وتشريحه[١] .

جميع هذه الأعمال أمور جديدة طريفة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، يتبين فيها طابع الإسكندرية وطابع متحفها ومدرستها الأولى ، نقصد طابع المنهج والدراسات العلمية المنهجية .

ولا يمكننا أن ننسى فى هذا المضمار المنهجى عملا من أهم الأعمال التى تمت فى العصر السكندرى وفى مدينة الإسكندرية بالذات ، وهو ترجمة التوراة اليهودية من العبرية إلى اليونانية. فقد أم اليهود مصر من قبل حضور الإسكندر إليها . وزاد عددهم فى عهد البطالسة ، وازدهرت أعمالهم بفضل ما منحهم الحكام من امتيازات، ثم أصبحوا بعد استقرارهم بالإسكندرية، يجهلون لغتهم العبرية ، ولا يتكلمون إلا اليونانية . فشعر رؤساؤهم بالحاجة إلى ترجمة يونانية لكتابهم المقدس . وفهم الحكام من البطالسة أهمية هذه الترجمة من ناحية انتشار الثقافة اليونانية التى وقفوا على صيانتها ونشرها . فعمل هؤلاء وأولئك على إحضار أكبر أحبار اليهود إلى الإسكندرية ، وعلى أن يحضروا معهم أسفار التوراة من فلسطين ؛ وباشر هؤلاء الأحبار عملهم بالإسكندرية حتى انتهائه . فتمت على يدهم — وكان عددهم اثنين وسبعين حبراً — القراءة السبعينية للتوراة ، المعتمدة حتى اليوم ، والتى يفضلها البعض على سائر القراءات العبرية[٢] .

ينضم هذا العمل إلى الأعمال السابقة فى إظهار روح هذا العصر ، الذى امتاز كما ذكرنا بإدخال المنهج فى الدراسات الإنسانية ، ويصبغها بالصبغة العلمية الموضوعية . والآن ما شأن الفلسفة من كل هذا ؟ إن ما يجب أن نقوله باختصار ، هو أنها لم تكتسب بالإسكندرية الصفة العلمية التى اكتسبتها

---

(١) راجع : Sarton : *History of Science* II, 150-156.

(٢) راجع سارتون : « العالم القديم والمدنية الحديثة » ترجمة عبد الحميد صبرة ٤٨ — ٥٠ .

سائر الدراسات الإنسانية ، ولم يكن لها فى أول الأمر علاقة مباشرة بدراسات « المتحف » أو المكتبة .

وقبل أن نشرع فى دراسة التحول الذى أدى فى نهاية الأمر إلى نشأة فلسفة الإسكندرية ، يجب أن نعرف أن المدارس الفلسفية كانت مزدهرة فى ذلك الوقت فى بلاد اليونان ، بين أفلاطونية ومشائية ورواقية وأبيقورية ، مع بعض فئات أخرى أقل أهمية فى التأثير والانتشار . أما الإسكندرية فكان متحفها مختصاً بالعلوم ، وكانت مكتبتها مختصة بالآداب . ويمكن أن نؤكد أن « المتحف» الذى أنشأ جملة كراس لأساتذة، لم ينشئ فى البداية على الأقل، كرسياً واحداً للفلسفة . ولكن هذا لا يعنى أن الفلسفة لم تكن موجودة بالمرة فى مدينتنا ، ولو أن السبق فيها كان لعلوم أخرى . والأغلب أنه قد قامت بعد افتتاح المتحف — وفى القرن الثالث قبل الميلاد — مدارس خاصة للفلسفة ، أو بعبارة أدق معلمون خصوصيون لها ، بعضهم يمثل النزعة الأفلاطونية ، والبعض الآخر المشائية ، والبعض الثالث الرواقية . — ثم يمكن أن نؤكد أنه منذ نهاية العصر القديم وقبل ظهور المسيحية قامت لليهود مدارس قريبة من مجتمعاتهم الدينية وكنائسهم ، تدرس فيها مبادئ الفلسفة مع مبادئ الدين والعلوم الأخرى. وشاهدنا على ذلك فيلون السكندرى الذى سيجىء ذكره فيما بعد ، والذى عاش بالإسكندرية بين نهاية العصر القديم والنصف الأول من القرن الميلادى الأول . — وأمر ثالث نؤكده هو أن الفلسفة اليونانية فى هذا العصر الذى تشعبت فيه المدارس الفلسفية وتطاحنت ، كانت مرتبطة بفنون الجدل والخطابة ؛ وأن هذه الفنون ذاتها كانت تدرس بالمدارس الفلسفية اليونانية كجزء من الفلسفة ذاتها[١] . وعلى ذلك فمن الراجح جداً أنه فى وقت ما — ولعل ذلك كان فى القرن الأخير قبل الميلاد — قامت فى « المتحف » وفى المكتبة بنوع خاص

---

(١) راجع فى موضوعات التعليم والتربية بالمدارس اليونانية كتاب مارو .
H.-I. Marrou : *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (Paris 1948) 288-291.

دراسات فى الجدل والخطابة . ويؤكد المؤرخون أن كراسى للخطابة أنشئت بالمتحف فى هذا الوقت تقريباً ، أى قبل بداية العصر الرومانى للحكم بقليل . ولم يكن الرومان أقل اهتماماً من البطالسة باستمرار الدراسات فى المتحف ؛ ولعلهم زادوا فى عدد الكراسى المنشأة به . — أما ومدارس الفلسفة بأثينا كانت مهتمة بالخطابة والجدل ، فالأغلب أنه تم فى الوقت نفسه تقريباً إنشاء كرسى للفلسفة فى « متحف » الإسكندرية ، أو عدة كراس . وإنا نعرف على وجه الدقة أن الفلسفة فى آخر القرن الميلادى الثالث كانت ممثلة بمدارسها الأربع : الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية ، وأن فيلسوفاً مسيحيًّا ، أصبح فيما بعد أسقفاً ، كان يمثل الفلسفة الأرسطية فى المتحف [1].

ولكن هذه الفلسفات التى كانت تعلم بالمتحف من على كرسى رسمى حكومى لم تكن بذات أهمية ، إذا قورنت بالفلسفة التى كانت تعلم بكنائس اليهود وبالمدارس الخصوصية التى زاد انتشارها بعد قيام المسيحية . ولا عجب أن يكون التعليم بتلك المدارس أكثر خطراً من التعليم الفلسفى بالمتحف الذى كان يلتزم حرفية المذاهب الممثلة ، والذى كان متصلا بالجدل والخطابة . فقد كانت فلسفة « المدارس » ذات صبغة أخرى ، صبغة شخصية تقوم على علاقة وثيقة بين المعلم والتلميذ ، وكانت متصلة بالدين والنزعة الدينية أكثر مما كانت متصلة بالخطابة والجدل .

---

(١) راجع مارو : ٢٦٢ — ٢٦٣ .

الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية

الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية

للحضارة اليونانية عصر « هيليني » وعصر « هيلنستي » : الأول عصر الحضارة اليونانية في نشأتها وتطورها ونضجها في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام ، وحول أثينا بوجه خاص ، بدأ قبل القرن السادس وامتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان . أما العصر الثاني فبدأ عند الإسكندر ، وامتد عدة قرون بعده ، وامتاز بانتشار الحضارة « الهيلينية » ذاتها ، لا في بلاد اليونان ومستعمراتها فحسب ، وإنما في حوض البحر المتوسط بين مصر وإيطاليا ، وفي الشرق الأدنى من آسيا ، وفي شرقها الأقصى أيضاً .

غير أنه إذا نظرنا إلى هذه الحضارة من جانب الفلسفة وحدها ، وجب التمييز في العصر « الهيلنستي » ذاته بين فلسفة أثينا وبين فلسفة الإسكندرية ، أو بعبارة أدق بين مدارس أثينا ومدارس الإسكندرية . وقد استمرت المدارس الفلسفية الأثينية استمراراً رسمياً معترفاً به حتى عصر الدولة البيزنطية المسيحية ، أي حتى القرن الخامس الميلادي . ولكن سلطة أثينا ذاتها ، من الناحية الفلسفية ، أخذت تضعف من أواخر العصر القديم ، وذلك بعد انتشار الفلسفة وشيوعها وتنقلها في حوض البحر المتوسط بين آسيا الصغرى وروما . وكانت مدينة الإسكندرية مركزاً لهذا التنقل .

هناك إذن مرحلتان للفلسفة في العصر الهيلنستي : مرحلة هيلنستية أثينية ، ومرحلة هيلنستية إسكندرانية . ودراستنا ستكون للمرحلة الأخيرة بوجه خاص . ولكن هذه الدراسة تقتضي متابعة تطور الفكر الفلسفي منذ نشأته في بلاد اليونان . ففلسفة الإسكندرية بالمعنى الدقيق لم تكن أصيلة كل الأصالة ، لم تكن مبتكرة لمعان جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة ، وإنما امتازت

بمظاهر أخرى لها طرافتها : فالإسكندرية كانت كما ذكرنا مركز انتشار المعانى الفلسفية وانتقالها ، ومركز تحولها أيضاً . ومراكز الانتشار والانتقال فى ميدان الفكر لا تقل أهمية وخطراً عن مراكز الانتقال والانتشار فى الميدان السياسى . — ثم إن للإسكندرية ميزة أخرى هى ميزة الجمع بين تلك المعانى التى ابتكرها فلاسفة أثينا ، ثم ميزة الجمع بين المعانى الفلسفية من ناحية ، والمعانى والقيم الدينية من ناحية أخرى ، ميزة الجمع بينهما والتوفيق والتلفيق .

يطلق فى العادة على فلسفة الإسكندرية اسم « الأفلاطونية الحديثة » . ويدل هذا الاسم على قيام عاملين أساسيين فيها : عامل فلسفى أفلاطونى أصيل ، ثم عامل أو عوامل أخرى ، بعضها فلسفى وبعضها غير فلسفى ، أحدث فى الزمن من العامل الأفلاطونى . ففلسفة الإسكندرية ، كما ستتمثل بوضوح عظيم عند أفلوطين ، تجمع عنده إلى فلسفة أفلاطون معانى من عند أرسطو ، ومعانى أخرى من عند الرواقيين ، بعضها قديم يرجع إلى وقت تأسيس الرواقية فى القرن الثالث قبل الميلاد ، وبعضها أقل قدماً يرجع إلى تطور الرواقية أثناء القرن الثانى قبل الميلاد . وفلسفة الإسكندرية هى فى نهاية هذا الخط ، الذى يمتد من أفلاطون وينتهى عند تحول الرواقية ، ماراً بأرسطو وبالرواقية فى نشأتها . لذلك يجب ، لفهم قيام فلسفة الإسكندرية ، متابعة هذا الخط الطويل ذاته . ولكن العامل الأفلاطونى سابق فى الزمن ، ولأفلاطون « الإلهى » المنزلة الأولى من نشأة فلسفة الإسكندرية ، من نشأة « الأفلاطونية الحديثة » . فقد كانت فلسفة الإسكندرية قبل كل شىء فلسفة دينية إلهية ترجع إلى أفلاطون الإلهى ، وبنوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية ، تلك التى عمل على بيانها فى بعض محاوراته وأخصها « فيدرون » « وطيماوس » .

ولفهم هذا العامل الإلهى الدينى الأفلاطونى وسيطرته على فلسفة الإسكندرية . لا بد من أن نتبين كيف أصبح هذا العامل عاملا رئيسياً فى فلسفة أفلاطون ، إذ يبدو أن لذلك علاقة وثيقة بقيام فلسفة الإسكندرية وتطبعها بالطابع الأفلاطونى الإلهى .

وأفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تجتمع عنده عواملها الأساسية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه ، فجددها تجديداً كاملا : فعنده العامل العلمي الرياضي الذي جاءه من يونانيي آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا ، وعنده عامل الجدل والمناقشة الذي جاءه من زينون الإيلي والسوفسطائيين ، ومن معلمه سقراط ، وعنده العامل الديني الإلهي الذي جاءه من الأورفية والفيثاغورية . جدد أفلاطون هذه العوامل تجديداً عظيماً رائعاً .

وليس لنا أن ندرس ، حتى في اختصار ، الفلسفة اليونانية كلها في عواملها المختلفة ، ولا حتى أن ندرس فلسفة أفلاطون . إنما غرضنا أن نتبين كيف أصبح العامل الديني رئيسيًّا في فلسفة أفلاطون ، وفي الفلسفة اليونانية من بعده ، وكيف تطور هذا العامل ، فأصبح العامل الرئيسي في « الأفلاطونية الحديثة » ، في فلسفة الإسكندرية .

أمر ثابت أن المدينة اليونانية منذ نشأتها حتى تدهورها وضعفها ، كانت مرتبطة بدينها وآلهتها . فحياة اليوناني في عشيرته ثم في قبيلته تعرف باتخاذها شعائر مشتركة بينه وبين أفراد عشيرته وقبيلته ، وبارتباطها بنفس الأجداد والأبطال والآلهة . كذلك هو الأمر في المدينة عند اكتمال عقدها ونظامها : فاختيار القضاة والحكام لم يكن يستلزم أن يكون ميلاد الشخص وأبويه في المدينة فحسب ، وإنما كان يستلزم كذلك اشتراك الشخص اشتراكاً فعليًّا في الشعائر الموجهة لهذا الإله أو ذاك[1] .

والآلهة هي عماد الصلات بين أهل المدينة الواحدة : فأداء الشعائر يجمع بينهم في حفل واحد ، وصلاة واحدة ، وضحية واحدة . والآلهة حماة المدينة ، يعتز بمعونتها ورعايتها ، في ساعة الشدة كما في ساعة النصر .

ويبقى الدين ثابتاً فعالا في معناه وصفاته الاجتماعية ، حتى عندما تضعف

---

(١) راجع Festugière : *Epicure et ses Dieux* (Paris 1946) p. 2

المدينة ، وتضعف ثقة العقول فى آلهتها . ولكن سلطته على النفس وعلى التفكير الفردى والإيمان العميق هى التى تغيرت وتطورت[١].

وكانت الفلسفة من أقوى عوامل هذا التغير والتطور .

قامت مظاهر التفكير الفلسفى الأولى لا فى شبه جزيرة اليونان ذاتها ولا فى أثينا ، وإنما فى المستعمرات اليونانية بآسيا الصغرى أولا ، ثم بجنوب إيطاليا وصقلية ثانياً . فكثير من أهل اليونان الذين لم تكن تكفيهم موارد بلادهم ، نزحوا عنها وأنشأوا لأنفسهم مواطن جديدة ومجتمعاً جديداً . وكان همهم التجارة والتبادل الاقتصادى . واليونانيون الخارجون من بلادهم ، المتنقلون ، متفتحون للعالم الخارجى من حولهم ، يدرسونه لأغراض عملهم . ثم تتطور دراسة بعضهم ، والمثقفون منهم ، بإتقان طرق الملاحظة والاستدلال . هكذا كان أمر طاليس الذى أثبت تساوى المثلثات بعد قيامه بقياس المسافات بين المراكب المسافرة أو الراجعة وبين شاطئ المدينة . كذلك كان أمر فيثاغورس الذى أثبت قضيته الشهيرة بعد إمعان التفكير فى فن المصريين المعمارى وفى هندستهم التجريبية العملية . وعلى هذا النحو ، تم تحول الملاحظة الطبيعية وارتقاؤها إلى مرتبة العلم الرياضى .

ولكن هذا التفكير ، الذى كان تفكيراً عملياً رياضياً فى الغالب ، اتخذ منذ البداية وعند طاليس نفسه صفة التعميم والشمول ، واتجه إلى البحث عن أصول العالم الطبيعى وعلله ومبادئه الأولى . فكان المبدأ فى نظر البعض ناراً أو هواء أو لا متناهياً . ثم تبين بارمنيدوس أنه الوجود الواحد ، وقرر انكساغوراس أن الوجود الواحد عقل منظم .

طبيعى عندئذ أن يتأدى الباحث وتلاميذه إلى التساؤل عن آلهة المدينة وسلطتها فى العالم وفى الأحداث السياسية المرتبطة بالعالم . وكان التساؤل عند بعض العقول مصدراً لشك ملحوظ أدى إلى اتهام الفلاسفة الطبيعيين وتلامذتهم بخلق آلهة جديدة يتأملونها فى السماء[٢].

---

(١) راجع نفس الكتاب ١٠ – ١١ .

(٢) راجع مسرحية « الغيوم » لأريستوفانيس .

على أنه مهما يكن من أهمية هذا التفكير الذى نشأ فى مستعمرات اليونان ، فهو لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقة، ولم تصبح مدن آسيا الصغرى أو إيطاليا أو صقلية المركز النهائى للفكر الفلسفى ، بل كانت أثينا هى هذا المركز . وهذا واضح لسببين : أولهما أن الفلسفة ليست علماً أو ملاحظة علمية ؛ وليست هى مجرد تفسير قائم على العلم والملاحظة العملية ، وإنما هى رد فعل واستجابة ثانية – إن صح القول – لتلك الملاحظة ولذلك التفسير ، استجابة قائمة على النقد والتحليل . ولا يتم النقد إلا فى مجتمع مهيئ له ، أى مجتمع ديمقراطى يفترض حرية الفكر وحرية التعبير عنه . وكانت أثينا مركز ذلك المجتمع فى بلاد اليونان كلها وفى مستعمراتها . – والسبب الثانى هو أنه كان على اليونان أن يوطدوا موقفهم الاقتصادى ، ويثروا بالتجارة حتى يتفرغوا لفنون الفكر والكلام ، على أن تعينهم هذه الفنون ذاتها فى أمور ثروتهم وتنافسهم التجارى ، وفى قضاياهم المرتبطة بهذا التنافس التجارى ، وبهذه الثروة التى تريد الازدياد يوماً بعد يوم . وأثرياء أثينا هم الذين جعلوا يبحثون عن معلمين لأولادهم ، يهيئونهم لإتقان فنون الجدل والخطابة وما إليها . وكان ذلك أثناء القرن الخامس قبل الميلاد .

فالفلسفة فى نشأتها على الأقل هى من مظاهر ازدهار المدينة اليونانية ومن علائم نضجها الكامل . نشأت من بين علوم الكلام ، وإن تميزت منذ نشأتها هذه عن تلك العلوم . فالفيلسوف (philosophos) صدر عن الرجل الماهر البارع (sophos) فى الكلام ، أو عن السفوفسطائى (sophistès) الذى كان يعلم شبان أثينا الانتصار بالجدل والمغالطة ، أو كان يعلمهم على الأقل السرعة فى الرد وإفحام الخصم . ولم يدع سقراط لنفسه على معاصريه من السوفسطائيين مزية ما سوى أن علمه فى الكلام والمناقشة كان يبغى الحقيقة والصدق وحدهما ، بينما كان علمهم لا يعبأ بشىء من ذلك ؛ وسوى أن حواره كان ينشد العدالة والخير وحدهما ، بينما كان حوارهم فناً يقف عند إفحام الخصم والنجاح فى قضية من القضايا .

كذلك كانت الفلسفة منذ ميلادها عند سقراط علم الصدق والعدالة . اقتضت من طلابها السعي بكل ما أوتوا من قوة وشجاعة إلى هذا الصدق وتلك العدالة . وأصبحت لذلك تمهيداً وترويضاً لحياة عادلة للنفس ولثبات النفس فى الصدق والعدالة . والسعي إلى عدالة النفس وفضيلتها وثباتها فى الحق من الأمور الشاقة العسيرة . ظهر كل ذلك فى حياة سقراط ، وأدى إلى تحرره من عادات الناس بتلك المدينة الصاخبة بالكلام والنقاش ، وإلى إصغائه إلى صوت الضمير وحده ، وهو قد عرف فى هذا الصوت صوت الإله ينبهه إلى ما ينبغي له تجنبه على الأقل .

« سقراط رجل يفسد الشباب ، ويقول بآلهة جديدة ودين جديد » . هذه هي دعوى الاتهام ضد سقراط فى محاكمته الشهيرة .

والأمر البين منذ سقراط معلم أفلاطون هو أن الفيلسوف يتجه إلى إله جديد ودين جديد ، أى إلى الاستغناء عن آلهة المدينة ودين المدينة .

وقد رأينا البحث الفلسفي الأول عند علماء آسيا الصغرى يفضي إلى التساؤل عن أمر هذه الآلهة . فكانت هذه هي الضربة الأولى الموجهة لدين المدينة . وكان موقف سقراط وأفلاطون من بعده ، كما سنرى ، الضربة الثانية .

أما الضربة الثالثة التي قضت على دين المدينة وسلطته على النفوس ، فقد جاءت مباشرة من المدينة ذاتها ومما كانت تضطرم به من أحوال سياسية ، ومما آلت إليه بعد قضاء فيليب المقدوني على سيادتها وحريتها . فأثينا ، منذ أواسط القرن الخامس قبل الميلاد ، فى حروب مستمرة مع المدن اليونانية الأخرى ، وخاصة مع أسبرطة ، وهي فى حرب وفتنة داخلية مستمرة بين أنصار أثينيين لإسبرطة من الطغاة — وبعضهم أصدقاء سقراط وأقارب أفلاطون نفسه — وبين الديمقراطيين الذين لا يبلغون فى الحكم أى استقرار . والمدينة عاجزة أمام أعدائها الخارجيين من غير اليونان . يستمر هذا الأمر ثلاثة أرباع قرن حتى

يقضى فيليب المقدونى على المدينة وسلطتها السياسية فى عام ٣٣٦ ق.م.

لم يعد مجال للاحتكام إلى آلهة المدينة أو الاعتزاز بهم أو الاعتماد عليهم . وفى الأحداث دلالة واضحة على أنهم تركوا المدينة وشأنها . بهذا شعر الناس منذ أن توالت الهزائم على مدينتهم . وتوطد فيهم الشعور عندما زاد الاضطراب فيها وعمت الفوضى .

غير أن هذا الشعور لم يعق استمرار الشعائر — وهى جزء من حياة الدولة — ولكنه وجد تعبيراً فى تهكم الكتاب ومؤلفى المسرحيات منهم بوجه خاص . فبعضهم كأوريبيدوس مثل سيطرة الطغاة والظالمين وانتصارهم على أهالى المدينة الأتقياء الوادعين، والبعض الآخر كميناندر Ménandre كان يتهكم على من يعتقد أن الآلهة تعبأ بالشئون الخاصة بكل فرد فى كل مدينة من المدن ، وكان يرى أن السعادة كلها هى — بعد نبذ آلهة المدينة — فى التعبد لكائنات أقدس منها ، مثل الكواكب أو الأنواء أو النار ، فهذه الأخيرة أشياء بينة ظاهرة لعيوننا وعقولنا ، أثرها متجدد مستمر باق[1].

هذه الآلهة ، آلهة السماء التى يشيد بها ميناندر ، وهذا الدين الذى يصح تسميته دين السماء ، هو ما نجد معناه واضحاً عند الرواقيين وفى مدارس الإسكندرية . غير أن الذين مهدوا لنشأة هذا الدين وانتشاره فى البحر المتوسط إنما هم سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك الإسكندر المقدونى .

قد تبدو إدانة سقراط وموته من علائم انتصار المدينة وانتصار تقاليدها وآلهتها ، ومن مظاهر تغلبها على المفكرين والفلاسفة . — والحق أن المسئولين فيها من الحكام وممثلى الشعب ، ومن الديمقراطيين بنوع خاص ، كانوا ناقمين على الفلاسفة والفلسفة : على سقراط ، ثم على أفلاطون بعد موت سقراط ، لأنهما كانا من أصدقاء الطغاة وأقربائهم ، الذين حكموا أثينا بممالأة إسبرطة . ولعل إدانة سقراط راجعة إلى شعور الديمقراطيين الأثينيين ، بأن

---

(١) راجع Festugière : *Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1949). II, 165.

سقراط نفسه لم يكن من أنصار الحكم الديمقراطى ، وبأنه كان من المعجبين بإسبرطة . ويؤيد هذا الافتراض ، موقف أفلاطون الذى اضطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقه ، والذى أشاد بعد ذلك فى كتبه السياسية بالنظم الإسبرطية .

أمر غريب أن تساهم المدينة بنظمها وعاداتها الديمقراطية فى نشأة الفلسفة ، أى فى نشأة التفكير والانتقاد الحر ، ثم أن تثور الفلسفة بعد ذلك على المدينة ، وتنتقد النظم والتقاليد التى عملت المدينة على أساسها . والأدهى أن تقضى تلك النظم والتقاليد باحترام آلهة لم يكن من الممكن أن تنتصر لها الفلسفة وتدافع عنها .

وهكذا فبعد أن مهدت المدينة لميلاد فلسفة ، أخذت هذه فى النمو بالرغم من اضطهاد المدينة لها ، ومضت فى التقدم حتى نالت لذاتها استقلالا كاملا. ثم تدهورت المدينة ، وأدى هذا التدهور بالفلاسفة وبأفلاطون فى مقدمتهم ، إلى الاعتكاف وإلى التفرغ للفلسفة ، والمضى فى تفكيرهم حتى نهايته .

ويظهر رأى أفلاطون من الإله ومن الدين بوجه عام فى مرحلتين متميزتين تمتد إحداهما من بداية تأليفه الفلسفى تقريباً حتى إتمامه كتابى « فيدون » و « الجمهورية » ، وظهر فى هذه المرحلة تحت تأثير سقراط ، وبدأ تأليفه فيها متأثراً بما وقع من ظلم على صديقه ومعلمه سقراط . وتبدأ المرحلة الثانية بعد « الجمهورية » لتنتهى بكتابى « طيماوس » و « القوانين »، يراجع فيهما أفلاطون آراءه الأولى ويحاول إنشاء فلسفة إلهية ذات معان عملية ، وإنشاء دين فلسفى يقوم بعد تدهور المدينة وتدهور دينها وآلهتها .

فى المرحلة الأولى لفلسفة أفلاطون ، تكون معرفة الإله بتطهير النفس من أدران البدن ، وسلطان الحس والخيال . يبلغ الفيلسوف هذه المعرفة ، بفضل جدل صاعد يترك فيه العالم المحسوس ، ويرقى إلى مثل هذا العالم ومبادئه العليا فى صورها الرياضية والميتافيزيقية ، مبتعداً عن المحسوسات ، وعن العالم الواقعى المحسوس ، وما فيه من حركة وتغير مستمرين ، فيصل إلى ما وراء

المثل ذاتها ، إلى مبدئها الأسمى وأصلها المطلق ، إلى الخير ، إلى « الواحد » ، حيث تستقر النفس وتثبت ثبوتاً نهائيًّا .

مرحلة أولى نعرف فيها الإله بالابتعاد عن العالم وعما فيه من تغير وحركة .

غير أن أفلاطون لم يبق عند هذا الموقف . وقد اتجه فى النصف الثانى من تأليفه، إلى موقف إيجابى يحاول فيه معرفة الإله، ابتداء من العالم ذاته ، فى غير إنكار لخصائصه من تغير وحركة ، موقف يحاول فيه إنشاء دين عالمى .

وقد يكون من الصعب بيان السبب أو الأسباب التى أدت بأفلاطون إلى هذا التغير الجوهرى . ويعتقد البعض أن بواعث فلسفية بحتة ، قد أدت به إلى مراجعة نظريته الأولى ، فى المثل وفى الجدل الصاعد ، وأن هذه المراجعة ، كان لها أثر محسوس ، فى مواقفه الأخيرة من معرفة الإله عن طريق العالم ، ومن الدين العالمى . ويعتقد البعض الآخر ، أن أفلاطون قد تنبه بعد مدة من التفكير ، إلى ضرورة اتخاذ موقف عملى متكامل ، فى السياسة والدين وبصدد الإله . ومهما يكن من صواب هذا الرأى أو ذاك — وقد يكون كلاهما مصيباً — فالأمر المهم ، أن لأحداث أثينا ، ولتدهور الموقف السياسى فيها ، ثم لدعوة أفلاطون إلى صقلية للتدخل فى شئونها السياسية ولإقامة حكومة فلسفية بها ، ان لكل هذا منزلة من تحول آراء أفلاطون ؛ وإن كل هذا أدى إلى اتخاذه موقفاً إيجابيًّا عمليًّا ، فى الفلسفة والدين والسياسة، وإلى توطيد ثقته فى التفكير الفلسفى وفى مدى سلطة هذا التفكير على الحياة العملية .

فى هذه المرحلة من حياته ، التى امتلك فيها أفلاطون ناصية فلسفته وتفكيره — ولعله كان قد جاوز الخمسين من عمره — تبين له أن مذهبه الفلسفى قد وقف حتى الآن ، عند تقرير الفارق بين عالم منظور وعالم غير منظور ؛ وقد آن له أن يلمح الرابطة بين العالمين ، لاسيما إذا كان أحدهما يفسر الآخر ويحمل خصائصه . آن له أن يتعرف حدًّا وسطاً جامعاً بينهما ، وأن يرى فى النفس هذا الحد ذاته . فالنفس عندما تنأى عن الحواس وتدرك المثل تقترب

من الإله ومن الخير ، وتظهر مشابهة للمثل والخير والإله . ولكن النفس عائشة بعضاً مع الجسم والأجسام ، عائشة فى الجسم وفى العالم . وإن تساءلنا عن علة حركة هذا الجسم ، الذى ترتبط النفس به فى حياتها ، وجدنا أنها لا يمكن أن تكون إلا النفس . ثم إن تساءلنا عن علة الحركة ، فى العالم كله وفى أفلاكه ، وجدنا أيضاً أنها لا يمكن أن تكون إلا النفس . فالنفس فى العالم ، هى الكائن الوحيد الذى لا تقوم حركته على غيره من الكائنات ، بل تقوم على ذاتها ومعها الدائم : النفس محركة لذاتها . ولذلك كانت علة الحركة فى جسمها وفى العالم كله[1] . ليست النفس هذا الوجود الفردى الزائل ، الذى قد يرتبط [illegible] أو قد لا يرتبط بحياة البدن الزائلة . هى الموجود الذى تقوم عليه حركة [illegible] كله . عالمية غير فردية : كلية غير جزئية ؛ مبدأ هذا العالم وحركته [illegible] فيه . وتقوم بفعلها وحركتها عند تأملها المثل وتعرفها إياها . فهى علة حركتها فى ذاتها . وهى أيضاً علة حركة العالم الذى تديره وتسيره بفضل تأملها . [illegible] علم الرياضيين للأفلاك هذا الرأى لسلطة النفس وقدرتها وعملها .

« نفس عالمية » تحرك العالم . نفس تتأمل المثل ، عقل إذن ينظم العالم . هذه النفس هى إله العالم وقانونه ومبدأ الحياة فيه . أما النفس فى حياتها [illegible] . فوظيفتها مرسومة أمامها وكذلك مصيرها . عليها تأمل الأفلاك ، [illegible] حركتها ونظامها وقوانينها . ومصيرها تبعاً لهذا التأمل ، هو محاكاة [illegible] العالمية . ومحاكاة العقل المدبر للعالم والمنظم له . تعرف الإله فتتشبه به [illegible] حياة الآلهة[2] .

هذه أصول الدين العالمى ، الدين الفلكى السماوى .

وقد جاء أرسطو بعد أفلاطون ، يؤيد معنى هذا الدين الفلكى السماوى ، ويمهد بذلك لمدرسة الإسكندرية وأفلاطونيتها . كان من تلاميذ أفلاطون [illegible] . بلقبه المعلم « بالعقل » ، ويعتز بآرائه ، وحتى بمعارضته له . ابتدأ

---

(١) [illegible] « ديد روس » ٢٤٥ د — هـ .

(٢) [illegible] ١٩٠ — هـ .

يؤلف أثناء حياة أفلاطون ، ثم بعد وفاته ، كتباً فى الأخلاق والفلسفة ، امتازت بروعة الأسلوب وجماله ، لم يبق لنا منها إلا شذرات متفرقة بين كتب العصر السكندرى ، يشيد فيها أرسطو بعظمة التأمل والمشاهدة . يرى فى التأمل الفضيلة العليا التى يجب على الإنسان أن يتحلى بها ، فضيلة تسمو على جميع فضائل العمل والسياسة[١] .

استمرت هذه المعانى الأفلاطونية ، فى فكر أرسطو ، رغم تطوره ، ثم برزت كاملة فى أنضج مؤلفاته : فى كتاب « الأخلاق » من ناحية ، وفى سفر « اللام » ، من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، من ناحية أخرى . ففى الجزء العاشر من « الأخلاق » ، يقرر أرسطو عظمة التأمل ، وسموه على سائر الفضائل ، وأن الفيلسوف يحيا حياة الآلهة ، إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، أى الأفلاك فى دورانها المنتظم . وفى سفر « اللام » ، من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، يبين أن حركة العالم تقوم على حركة الأفلاك العليا ، وأن حركة هذه تتم بجذب « المحرك الأول » أو الإله لها .

فى مؤلفات أرسطو الأولى والأخيرة ، دلالة واضحة على عظم تأثير أفلاطون فيه ، وعظم تأثير أفكار أفلاطون فى مستقبل الدين العالمى الفلكى .

غير أن هناك ناحية أخرى فى تفكير أرسطو ، كانت تكون عقبة فى سبيل انتشار فكرة الدين العالمى ، الذى يعلو على دين المدينة وآلهتها ، لولا تدخل الأحداث التى تمت على يد الإسكندر المقدونى ، ولولا تحول الفكر اليونانى بعد هذه الأحداث ، وتحت تأثيرها .

وقد رأينا أرسطو معلم الإسكندر ، يربى تلميذه على الاعتزاز ببلاد اليونان وحضارتها ، وعلى رفعها فوق سائر أمم الأرض ، التى لم تتهيأ فى نظره للحكم الديمقراطى ، والتى لا يمكن أن تعامل هى وشعوبها على قدم المساواة

---

(١) راجع فى هذا : Jaeger (W.) : *Aristotle* (Oxford 1934) ch. 4.

Festugiére : *Révélation d'Hérmès Trismégiste* (Paris 1949) II, 168 - 187

وشعب اليونان ، تلك الشعوب التي يجب أن تخضع فى نظر أرسطو للحكم الاستبدادى .

وقد رأينا الإسكندر يتخذ شيئاً فشيئاً سياسة مختلفة كل الاختلاف عن سياسة معلمه ، أدت به فى نهاية الأمر إلى فكرة المزج بين شعبي اليونان وفارس ، وإلى إرادة إشراك الاثنين فى حكم واحد ، لا امتياز فيه لأحدهما على الآخر . وكانت علامة تلك الإرادة ، الصلاة التى رفعها الإسكندر للآلهة فى « أوبيس » ، بالقرب من مدينة بابل ، فى الحفل الذى افتتحه بضحايا قدمها كهنة الفرس وكهنة اليونان معاً .

وقد أثارت عليه فكرة المزج هذه قادته من المقدونيين ، وكادت تؤدى إلى حركة عصيان فى جيشه . غير أن هذه الفكرة لم تكن بالفكرة الجديدة عنده ، ولعلها كانت ترجع إلى الوقت الذى أقام أثناءه فى مصر وقدم فيه الضحايا لآلهتها ، وانتهى بزيارة معبد آمون فى سيوة ، حيث نال لقب ابن الإله آمون . وربما لاحت له عندئذ فكرة إله واحد ، يحكم السماء والأرض ، وجميع الناس على حد سواء ، وفكرة دين واحد يجمع بين كافة شعوب الأرض . وبلوتارك ، الذى يصف زيارة الإسكندر إلى معبد آمون فى سيوه ، ينقل خبراً مؤداه أن الإسكندر كان قد اجتمع فى مصر برجل من كبار مفكريها ، وأعجب برأى لهذا المفكر ، بأن الإله هو ملك الناس أجمعين ، ما دامت الفئة الحاكمة فيهم صادرة عنه وحاملة لطبيعته . ويضيف بلوتارك لذلك « أن الإسكندر نفسه عبر عن هذا الرأى تعبيراً فلسفيًّا ، فقال إن الإله أب مشترك لجميع الناس ، وإن كان يعتبر الفاضلين من بينهم أبناءه الأخصاء »[1] .

وقد لا يكون لهذا الخبر الذى نقله بلوتارك أى نصيب من الصحة ، لولا تأيده بموقف الإسكندر عندما عارض رأى أرسطو نفسه ، الذى نصحه فى خطاب له ، أن يعمل على التمييز بين اليونان وسائر الشعوب التى فتح بلادها .

---

(١) بلوتارك : فقرة ٢٧

فكان رأى الإسكندر حاسماً بأن التفرقة بين الناس لا بد أن تقوم على أساس فضائلهم ورذائلهم وحدها[١] .

لم يكن الإسكندر صاحب فلسفة جديدة أو دين جديد . ولم يعمل على نشر آراء معينة فلسفية أو سياسية أو دينية . إنما كانت فتوحاته ، كما رأينا ، إيذاناً بفتح عصر جديد تنتشر فيه حضارة اليونان وفكرهم وفلسفتهم ، وتختلط الحضارات المختلفة ، وتختلط تلك الشعوب والأمم فيما بينها . — ورأيناه يستقر فى أواخر حياته بالقرب من مدينة بابل ، متخذاً هذه المدينة عاصمة لدولته . ولو لم يجئ موته مبكراً ، لربما أدت به فتوحاته فى الغرب ، بعد الشرق ، إلى أن يتخذ مدينة الإسكندرية حاضرة لملكه . وإن صح ذلك ، وجب أن نأخذ بصحة الرأى القائل بأن الإسكندر قد مهد الطريق بأفعاله وفتوحاته ، إلى التحول الفكرى والعملى الذى سينتهى إلى فلسفة الرواقيين فى المدينة العالمية[٢] ، والدين العالمى ، تلك الفلسفة التى سنجد آثارها واضحة فى مدرسة الإسكندرية.

ولهذا التحول أعراض ومراحل ، نبه إلى أهمها المؤرخ الإنجليزى المعاصر وليم تارن William Tarn ، فى بحث قدمه إلى المجمع البريطانى فى عام ١٩٣٣[٣]. وكان رأى تارن أن كلمات الإسكندر عن إله هو أب لجميع الناس ولأفاضلهم بوجه خاص — إذا صحت نسبتها إليه فى نصها أو فى مضمونها على الأقل — لها صدى واضح عند ثيوفراسطوس تلميذ أرسطو وخليفته فى رياسة المدرسة ، والذى قال « إن اليونان والشعوب التى تسمى بربرية هى جميعاً من عنصر واحد ، وأن أهل هذه الشعوب أقارب يرجعون إلى أصل واحد وإله واحد هو إله الأرض والسماء معاً »[٤].

---

(١) Festugière : *Révélation d'Hermès Trismégiste* II, 189.

(٢) وكان هذا رأى تارن ، كما ذكر فى صفحة ٢٤ :

W. W. Tarn : *Cambridge Ancient History* VI, 437.

(٣) W. W. Tarn : *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (Proceedings of the British Academy, XIX, 1933) 1-50.

(٤) راجع بحث تارن المذكور Tarn : 20-22

ويستشهد تارن بعد ذلك بمشروع لأيكزارك Alexarque ، شقيق كساندر Cassandre المقدونى ، وهو ابن أنتيباتير Antipater ، نائب الإسكندر فى مقدونيا . رأى أليكزارك أن ينشئ ، فى جزء من جزيرة أتوس التى منحها إياه شقيقه ، مدينة صغيرة سماها أورانوبوليس ، أى مدينة السماء ، أرادها أن تكون مدينة عالمية مصغرة ، وسمى سكانها الأورانيين ، أى أولاد السماء . ورأى أن يتخذ لتلك المدينة لغة عالمية . وكان يبدأ خطاباته إلى الملوك بالعبارة « سلاماً ياحكام الإخوان » . ذلك ما دام جميع مواطنى العالم أبناء السماء وبالتالى إخوة فيما بينهم[١] .

ويذكر تارن أخيراً فكرة لأيفيميروس Evehmère من أتباع كاساندر المذكور ، مؤداها أن للآلهة أصلا واحداً : كانوا بشراً ، وأصبحوا آلهة لبطولتهم . وكان أقدم هؤلاء الأبطال رجلا اسمه أورانوس ، كان يعمل كل يوم على ارتقاء جبل من الجبال ، لكى يتأمل من قمته السماء وأفلاكها . وعندما عرف هذه الأفلاك ، وتبين حركاتها ، ونظام تلك الحركات ، رأى أن يقدم لها القرابين والضحايا . وهكذا بدأ الدين ديناً فلكياً ، وكان أول الآلهة ومثالهم الأعلى أورانوس ، أى السماء والأفلاك مجتمعة . — ويدل هذا الموقف فى نظر تارن على أمرين : أولهما أن آلهة المدينة اليونانية كانوا فى ذلك الوقت فى تدهور مستمر ؛ وإلا لما صرح أحد المقربين من الحكم بهذا الرأى الذى يقرر لآلهة اليونان أصلا بشرياً . والأمر الثانى هو أن فكرة إله للسماء، يكون أول الآلهة وأعظمها ، كانت فكرة سائدة فى هذا العصر ، خارج محيط الفلاسفة والمفكرين المتخصصين أنفسهم[٢].

مهد الإسكندر إذن بفتوحاته وآرائه ، إلى نشر الفكرة الصادرة أصلا عن الفلاسفة ، وخاصة عن أفلاطون وأرسطو ، والقائلة بأن الإله الحق هو العقل المنظم للأفلاك ولحركاتها . ومهد أيضاً إلى الفكرة المتفرعة منها ،

---

(١) راجع Tarn : 22

(٢) راجع Tarn : 45-46.

فكرة مدينة عالمية ، تضم جميع الشعوب ، على حد سواء ، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد ، حكم هذا الإله . هذه الفكرة الثانية التى لا نجدها عند الفلاسفة السابقين على الإسكندر — وكانوا يميزون بين شعب اليونان وبقية الشعوب — والتى نجدها واضحة صريحة فى المدرسة الرواقية ، وعند مؤسسها زينون ، قد مهد لها الإسكندر بفتوحاته وبرأيه فى مزج شعبى اليونان وفارس ، وابتدأت تتأيد عند ممثلى الإسكندر ، ثم تنتشر شيئاً فشيئاً فى العالم اليونانى فى ذلك الوقت .

ثم جاء زينون وأسس المدرسة الرواقية فى النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد ، وصاغ هاتين الفكرتين فى صورة واضحة نهائية . لدينا نص من كتاب له مفقود عنوانه « الجمهورية » ، كان من أول ما كتبه ، يعبر فيه تعبيراً أوضح ما يكون عن فكرة المدينة العالمية . ويقول فيه إنه « يجب علينا ألا نعيش على هذه الأرض، موزعين بين مدن وأحياء مختلفة ، متفرقين ، يتبع كل منا قانون مدينته وحدها ؛ بل يجب علينا أن نعتبر جميع الناس رفاقاً لنا ومواطنين ، وأن نعتبر الحياة شيئاً واحداً مشتركاً بين جميع الناس ، والعالم واحداً ، وأن نسير جميعاً وفق قانون واحد [١]» .

ويقوم هذا الاتحاد فى نظره على الرأى القائل بأن كل إنسان يحمل فى نفسه شيئاً من هذا الإله الذى يحكم العالم ويحييه بناره ، بل إن العقل الإنسانى ذاته ليس إلا شرارة من النار الإلهية ، التى عمل العالم بفضلها ونظم ، والتى تسرى بين جميع الكائنات ، تحييها وتربط بينها وتجعل منها عالماً واحداً[٢] .

واضح لأول نظرة أن زينون لم يأت بجديد فى الفلسفة عند ما قرر هذين الرأيين ، وأن الطريق إلى تقريره هذا قد مهد له من قبل : فأفلاطون وأرسطو أرجعا وحدة العالم ونظامه إلى عقل منظم يتأمل المثل ؛ والإسكندر مهد إلى

---

(١) راجع : Festugière : II, 270-271.

(٢) نفس الكتاب ٢٧٢ .

فكرة المدينة العالمية . أما فكرة النار الإلهية ، وهى تعبير زينون عن العقل (Logos) الإلهى ، فهى راجعة إلى هيراقليطس الأفسسى الذى قررها فى الفلسفة اليونانية فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد . وإن صح أن هذه الفكرة موجودة فى الدين الفارسى وأن هيراقليطس نفسه استعارها من الفرس ، بل إن الرواقيين — وكان كثير منهم أسيوى الأصل — أخذوها من هراقليطس ومن الفرس أيضاً ، فالحقيقة أنهم صاغوها فى صورة فلسفية واضحة ، عاملين على ربطها بأفكار هراقليطس من ناحية ، وعلى التعبير عنها فى لغة أفلاطون من ناحية أخرى[١] .

ليس الجديد فى تعبير زينون عن هذه الآراء ، ولا حتى فى الربط بينها وفى صياغتها فى نسق فلسفى جديد . إن الجديد هو فى سلطة المعلم الرواقى ، تظهر فى تأثير تعاليمه وانتشارها بين الناس ، فى ذلك الوقت ، وفى تلك الملابسات ، التى أصبحوا فيها لا يستطيعون الاستناد إلى مجتمع قوى ، وإلى مدينة قوية . إن الجديد لهو فى قدرة هذا المعلم على إعطاء الناس مبدأ للعمل والحياة الأخلاقية فى هذا الوقت العصيب .

ولإيمان زينون بوحدة الإله وبوجوده فى جميع النفوس على حد سواء ، نتائج هامة بصدد الحياة الدينية والتقوى . يقول زينون فى كتابه « الجمهورية » الذى ذكرناه : « إنه لا يجب صنع هياكل أو تماثيل للعبادة. فليس المعبد ذاته شيئاً نفيساً أو مقدساً . إن الإله قائم فى العقل وحده ؛ ولا يجب عبادته إلا فى العقل » .

وهناك تعبير عظيم عن هذا الإيمان فى نشيد كليانت الشهير ، والمعروف بالنشيد « إلى زيوس » . يبدأ بالأقوال :

« إنى أحييك ،

أى زيوس . أنت الذى يخلق الطبيعة ويحركها بقانون واحد !

يا أعظم الكائنات ! أنت الذى نناديه بمختلف الأسماء !

---

(١) Rivaud : *Histoire de la Philosophie* (Paris 1948) I, 360-362.

أنت الكائن الأزلى التام القدرة !

كل إنسان يستطيع أن يخاطبك ، ولا يخل بذلك فى تقواه .

منك صدرنا جميعاً ،

نحن القادرون وحدنا على تسمية الأشياء . .

أنت الذى يخلق الطبيعة ويحركها بقانون واحد ! »

ويقول فى نهايته :

« أنت المانح كل خير !

نج الناس من شقاء الجهل ،

أيها الآب !

أبعد الجهل عن قلوبنا ، وقدرنا على الحكم الصائب .

لنستطيع أن نمجدك كما يليق بك .

ونتغنى بأفضالك على الدوام .

فليس شرف أعظم للآلهة والبشر ،

من التغنى بقانون العالم الأوحد .

هذا على الدوام وعلى النحو اللائق » [1].

هذا مثال موجز من التقوى الجديدة التى نشرها الرواقيون الأوائل فى وقت ضعفت فيه « المدينة اليونانية » وضعفت ديانتها وسلطة آلهتها .

غير أن الروح الدينية التى تغلغلت فى التعليم الرواقى ، اتخذت مظهراً جديداً ، وذلك عندما تدهور هذا التعليم ، فى مبادئه النظرية الأولى على الأقل. ونلحظ تطور الرواقية ، فيما أطلق عليه المؤرخون اسم « الرواقية الوسطى » ، التى قامت فى بلاد اليونان وخارجها ، منذ القرن الثانى قبل الميلاد ، حتى

---

(١) راجع ترجمة هذا النص بالفرنسية فى كتاب Festugière المذكور سابقاً II, 311-313.

اتخذت الفلسفة الرواقية مركزها الرئيسى بمدينة روما فى القرن الأول الميلادى .

وهناك اسم قرنت به هذه « الرواقية الوسطى » وهو اسم بوسيدونيوس[١] . وقد حاول بعض المؤرخين أن يرجعوا إلى هذا الرجل لا تطور الرواقية وحدها بل تطور الفلسفة اليونانية كلها أيضاً ، وانتقالها من العصر اليونانى الأثينى إلى العصر السكندرى . غير أنه من الصعوبة بمكان ، أن نؤكد تاريخيًّا ، أن ما ينسب إليه من آراء، لا يرجع حقيقة إلى مفكرين عاشوا قبله من أفلاطونيين أو رواقيين ، أو إلى مؤلفين كتبوا بعده ، ولم يرغبوا نسبة تلك الآراء لأنفسهم أو حتى ذكر أسمائهم .

والأغلب أن مذهب بوسيدونيوس، إن كان له مذهب ، ليس إلا مظهراً لتطور تعليم الفلسفة كلها ، فى حوض البحر المتوسط ، وانتشاره بفعل فتوحات الإسكندر ، بعد أن كان قاصراً على بلاد اليونان ، أو حتى على أثينا وحدها . ومن شأن تطور هذا التعليم وانتشاره ، واعتباره أساساً لثقافة رجال البحر المتوسط ، أن امتزجت فيه عناصر فكرية ، كانت من قبل منفصلة أو مستقلة على الأقل .

ومهما يكن من « تاريخية » مذهب بوسيدونيوس ، فقد ارتبطت فيه فلسفة زينون بآراء أفلاطونية ، بعضها من « طيماوس »، والبعض الآخر من « فيدون » ، ثم بآراء ومواقف خارج الفلسفة كلها . واتخذ المذهب صيغة جديدة ، سيكون لها شأنها ، فى مؤلفات السكندريين الذين سنتكلم عنهم .

ومن الأمثلة الواضحة على هذا التطور ، تأويل المذهب لمبدأ زينون الشهير القائل بوحدة العالم فى العقل الإلهى . . . ففى العالم كله حياة صادرة عن الشمس، أو فى لغة الرواقيين عن « النار الإلهية » . وبمقتضى هذه النار ثمة علاقات مستمرة بين أجزاء العالم ، حتى بين ما كان أبعدها فى المسافة ؛ لا بين العقول وحدها ، بل فيما بين الأجسام ، وفيما بينها وبين العقول أيًّا كانت . هناك « تعاطف » كلى عالمى يقوم بمقتضى هذه النار الإلهية . ويؤدى هذا التعاطف إلى تفسير

---

(١) راجع فيه E. Bevan : *Stoiciens et Sceptiques* (Paris 1936) P. 90-115

عدة ظواهر كظواهر المد والجذر ، ثم كظواهر يكشف عنها السحر والتنجيم وحدهما . فالسحر قائم على إمكان تأثير متبادل بين أجزاء العالم ، والتنجيم على إمكان تأثير الأفلاك فى مصير الناس .

ومن أهم آثار هذا « التعاطف » اعتبار الآلهة والأديان مظاهر لدين أصلى واحد ، يتخذ عدة أسماء وصفات ، وإن كان لا يتغير فى أساسه . هذا الدين هو عبادة المبدأ الإلهى السارى فى العالم كله .

لدينا هنا تطور للفكر الدينى اليونانى سيبلغ ذروته بمدينة الإسكندرية .

وكان الإسكندر ، وهو مؤسس مدينة الإسكندرية ، هو الذى مهد إلى انتقال الفكر اليونانى ، وانتشار الفلسفة اليونانية كلها .

مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

مدرسة الإسكندرية وفلسفتها

يطلق الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة فى الغرب اسم فلسفة الإسكندرية واسم مدرستها على هذا التفكير الذى اتخذ أقوى مظاهره وأوضحها عند أفلوطين ، مؤلف « التساعيات » التى نشرها بعد وفاته تلميذه فورفيريوس ، فى نهاية القرن الثالث الميلادى .

وإن كان البحث فى أساس هذه التسمية ومبرراتها مما يجاوز غرضنا فى الوقت الحاضر ، فأمر معلوم أن أفلوطين ولد على الأرجح بصعيد مصر عام ٢٠٥ م ، وتعلم الفلسفة بالإسكندرية عندما بلغ عمره ثمانية وعشرين عاماً ، وبقى بتلك المدينة حتى سن الثامنة والثلاثين لا يفتتح فيها مدرسة ، ولا يضم إليه تلامذة ، بل لا يرسم لنفسه خطوط مذهب فلسفى شخصى . وترك أفلوطين الإسكندرية فى هذا السن الناضج مقتفياً آثار العاهل الرومانى جورديان ، الذى سافر إلى الشرق عازماً على غزو مناطق نائية بفارس والهند ، وقتل قبل أن يحقق شيئاً من مشروعه . فاضطر أفلوطين إلى العودة ؛ ولكنه مد رحلته فى البحر المتوسط حتى روما عاصمة الإمبراطورية ، دون أن يمر بالإسكندرية فى طريق عودته ، ودون أن يرجع إليها مرة واحدة حتى وفاته فى عام ٢٧٠ م . وفى روما افتتح مدرسته فى عام ٢٥٨ م ، وأقبل عليه فيها التلاميذ من المتخصصين فى الفلسفة ، ومن غواتها وعشاقها أيضًا . وألقى دروسه ، وابتكر منهجه فى التعليم . واتخذ مذهبه فى الفلسفة ، إن صح أن له مذهباً . وكانت « التساعيات » هى الصيغة النهائية التى وضعها فورفيريوس لهذا التعليم وتلك الفلسفة ، بعد وفاة أفلوطين .

واضح إذن أن الإسكندرية لم تكن مقر مدرسة أفلوطين ، وأنه لم ينشئ فيها منهجه أو فلسفته ، بل إنه لم يفكر أثناء إقامته بها فى المشروع الفلسفى الذى انتهى إلى « التساعيات » . ولذلك لابد لدارس أفلوطين وفلسفة الإسكندرية

ومدرستها من أن يتساءل : ولماذا سميت فلسفة أفلوطين باسم فلسفة الإسكندرية أو باسم مدرسة الإسكندرية ؟ وماذا يكون معنى عبارة « مدرسة الإسكندرية وفلسفتها » ؟ وما علاقة أفلوطين بتلك الفلسفة وتلك المدرسة ؟

أسئلة ثلاثة هامة لن نعالج منها فى هذا الكتاب إلا السؤال الثانى الخاص بمدرسة الإسكندرية . غير أن هناك أمراً واضحاً محدداً تحديداً تاريخيًّا بصدد العلاقة بين أفلوطين والإسكندرية ، وهو أن أفلوطين تعلم الفلسفة بالإسكندرية على يد رجل اعتبره معلماً عظيماً ، وأخلص له إخلاصاً كاملا حتى نهاية حياته ، بدليل أنه حقق وعده له بعدم الإعلان عن مذهبه فى الفلسفة ومنهجه فيها ، وكان أمونيوس هو هذا المعلم . وإنا نعرف من فورفيريوس أن أفلوطين أخذ عن معلمه الطريقة المثلى لدراسة أفلاطون وشرح فلسفته ، وهى طريقة تفسير النص فى موضوع معين ، على ضوء نصوص أفلاطون الأخرى فى ذات الموضوع . ولدينا فى « التساعيات » أمثلة واضحة على هذه الدراسة التى تلقاها أفلوطين .

كان هناك إذن بالإسكندرية ، وقبل أفلوطين ، تعليم للفلسفة الأفلاطونية فى مرحلة عظيمة من التقدم والتعمق . ويدل هذا على أن التعليم المذكور لم يكن وليد الساعة ، وأنه كانت هناك تقاليد سابقة موطدة فى الدراسات الفلسفية بوجه عام ، وفى دراسة أفلاطون بوجه خاص .

وقد رأينا فيما سبق أن الدراسة بالمتحف كانت علمية فى بدايتها ، ثم شملت بعد ذلك فنون اللغة والأدب والخطابة ، وأن الفلسفة دخلت المتحف فى وقت لا يمكن تحديده بالضبط ، وإن كان على كل حال لاحقاً للوقت الذى أصبحت فيه الفلسفة مع غيرها من العلوم والفنون جزءاً أساسيًّا من برامج تعليم الشبيبة اليونانية وتربيتها ، لاحقاً للوقت الذى انتشرت فيه المدارس اليونانية الثانوية والعالية فى حوض البحر المتوسط . والأمر الذى لا شك فيه ، هو أن هذا الانتشار كان معاصراً لانتشار الفلسفة فى حوض البحر المتوسط ، أى بعد قيام المدرسة الرواقية وتطورها . والأغلب أن هذا الانتشار قد تم فى نهاية القرن الثانى قبل

الميلاد ، عندما اتخذت الفلسفة الرواقية مع بوسيدونيوس[١] وغيره من الرواقيين صبغة تلفيقية واضحة جمعت مع عناصر الفكر الرواقى عناصر أفلاطونية أصيلة . والمعروف أن الرومان منذ استيلائهم على مدينة الإسكندرية شجعوا الدراسة بالمتحف كل التشجيع ؛ وأنهم أضافوا إلى كراسى الأساتذة فيه ، كراسى خاصة بالفلسفة اليونانية فى مدارسها الأربع : الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية . هذا علاوة على مدارس خاصة بتعليم الفلسفة ، قامت بالإسكندرية قبل العصر الميلادى ذاته .

فابتداءً من نهاية العصر القديم — وربما كان ذلك فى أواسط القرن الثانى قبل الميلاد — وطوال القرنين الميلاديين الأول والثانى ، لدينا دلالات واضحة على قيام مدارس يديرها معلمون خصصوا لها أنفسهم وحياتهم كلها . فى هذا الوقت قامت بالإسكندرية مدارس تعلم الفلسفة الأفلاطونية ، وتحيي فى عقول الشباب الاهتمام بهذه الفلسفة ، واستمر هذا الإحياء حتى بلغ أسمى مرتبة عند أمونيوس ، معلم أفلوطين فى القرن الميلادى الثالث . وأدى هذا الإحياء منذ بدايته تقريباً إلى نشأة مفكرين ربما لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق ، وإن كانت لهم أصالة واضحة فى تفكيرهم ، وفى إفادتهم من فلسفة أفلاطون التى تعلموها بالمدرسة ، وفى توجيههم لتلك الفلسفة إلى أغراض لم تكن كلها فلسفية . وإنا نقصد فى هذا الفصل الكلام عن ممثلين لهذا التفكير السكندرى ، الذى قام بين نهاية العصر القديم ونهاية القرن الميلادى الثانى ، والذى مهد ، مع تعليم أمونيوس ، لقيام فلسفة أفلوطين فى القرن الثالث . — نقصد الكلام من ناحية عن فيلون اليهودى السكندرى الذى توفى فى عام ٤٠ م ، ومن ناحية أخرى عن المفكر أو المفكرين الذين اشتركوا فى إعداد المؤلفات الهرمسية ، والتى كتب أغلبها فى النصف الأخير من القرن الميلادى الثانى .

أما عن فيلون اليهودى ، فليست هناك ضرورة للدخول فى تفاصيل تفكيره

---

(١) راجع فى هذا A. Rivaud : *Histoire de la Philosophie* (Paris 1948) I, 441-445.

الديني ، لاسيما أن نصيبه فى التمهيد لفلسفة أفلوطين كان بطبيعة الأمر أقل من نصيب الهرامسة ، وأن هذا التفكير يخرج عن مجال دراستنا لمدرسة الإسكندرية فى صورتها اليونانية البحتة وقبل تأثرها بالمسيحية . إنما نريد أن نبين شهادته على قيام تعليم فلسفى بالإسكندرية فى وقته ، وقبل وقته ، ومدى إفادته الشخصية من هذا التعليم .

يشهد فيلون أنه أحب الفلسفة منذ صغره وأول تعلمه لها ، وأنه درس علوم النحو واللغة ، لا لمجرد دراستها فى ذاتها ، ولا من أجل الخطابة ، كما كان يفعل جميع رجال عصره ، بل من أجل الفلسفة التى تمهد لها تلك العلوم . ويشهد كذلك بأنه بقى مغرماً بها طوال حياته ، يسعى إلى تلقى معانيها ، والبحث فى تلك المعانى ، كلما أتاحت له الفرصة ذلك[1] .

ويتبين من كلام فيلون أن الفلسفة التى عشقها ، والتى أراد أن يوجه حياته إليها ، هى الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص ، وإن كان قد تعلم أصول غيرها من الفلسفات . ويبدو أنه أخذ عدة دروس فى الفلسفة ، وخاصة فى آراء الفلاسفة السابقين ، لا الأفلاطونيين وحدهم ، بل المشائين والرواقيين أيضاً . وقد يتعذر على المؤرخ أن يقرر ما إذا كان فيلون قد درس هذا الآراء مع معلمين للفلسفة وتاريخها ، أم أنه قد أخذها عن ممثلى المذاهب الفلسفية ، المعاصرين له بمدينة الإسكندرية . وما يمكن أن نقرره على الأقل هو أن فيلون قد اتخذ فى كتبه ، موقف مؤرخ الفلسفة من ناحية ، أو بعبارة أدق ، موقف الملاحظ الموضوعى للفلسفات الحديثة والمعاصرة ، يسجلها ويشرحها ثم يرجئ النظر فيها ومناقشتها ؛ وأنه اتخذ من ناحية أخرى موقف الناقد لها ، أو على الأقل ، موقف الإنسان الذى له رأى خاص بصدد المسائل المناقشة ، والذى يعمل طاقته على التوفيق بين هذا الرأى الخاص وبين ما يظهر لعقله أنه أصوب التعاليم الفلسفية . وحيث إن هذا الرأى الخاص هو اعتقاده بصحة الكتاب المقدس ، وبوحدة الله المطلقة ، وتنزهه عن العالم ، وأن هذا التعليم الفلسفى هو

---

(١) راجع Festugière, *Révélation* II, 501.

التعليم الأفلاطونى ، فموقف فيلون هو باختصار موقف الذى يعمل على التوفيق بين الإيمان والفلسفة الأفلاطونية ، وعلى التعبير بلغة الفلسفة الأفلاطونية عن الإيمان الدينى [١] .

وإنا نجد عنده كما ذكرنا إشارات إلى فلسفات ثلاث على الأقل وهى : الأفلاطونية والأرسطيةوالرواقية. نجد إشارات إلىمعان أرسطية متأثرة بالأفلاطونية ، أى إلى تلك التعاليم التى رأينا أرسطو يتخذها ، وهو أشد تأثراً بأفلاطون ، أو إلى فلسفة تلاميذ لأرسطو ، تأثروا أشد التأثر بكتاب « طيماوس » لأفلاطون . ثم نجد إشارات إلى معان رواقية ، امتزجت امتزاجاً شديداً بالمعانى الأفلاطونية ، كتلك التى يقال إن بوسيدونيوس اتخذها . ثم إلى فلسفة أفلاطونية ، امتزجت أشد الامتزاج بتطور الرواقية ، وأولت تعاليم « طيماوس » ، على ضوء فلسفة زينون الرواقى ، إلى فلسفة أفلاطونية تؤمن إيماناً وثيقاً بحضور الإله فى العالم وبعنايته الربانية [٢] .

وهناك بعض الغرابة فى موقف فيلون من الفلاسفة السابقين عليه ، فهو من ناحية ، يقرر فى موضع ما حلولا معينة لمشكلات معينة ، ويتخذ نقيض هذه الحلول لنفس المشكلات فى موضع آخر ، وكأنه نسى ما قرره فيما سبق ، أو كأنه تعمد التناقض . ثم نجده من ناحية أخرى ، يميز بين ما يجب التمييز بينه من الفلسفات والمواقف المختلفة : فلا يخلط بين رواقية تقرر العناية الربانية وأرسطية تنكرها ، أو بين أفلاطونية تعترف بنشأة العالم وأرسطية تقرر قدمه ، أو بين رواقية تقرر قابلية العالم للتدهور والانحطاط وأفلاطونية تنكر فساده وتعرضه لأى شر [٣] .

إنه من ناحية يسجل ما تعلمه واستمع إليه ، شاهداً على الفلسفات السابقة

---

(١) راجع : Festugière II, 553

(٢) راجع : J. Daniélou : *Philon d'Alexandrie* (Paris 1958) 57-75

(١) راجع : Daniélou : 58-63

عليه والمعاصرة له ، وهو من ناحية أخرى يميز بين تلك الفلسفات ويعمل ضمناً على تصويب واحدة منها على الأخرى .

إن فيلون شاهد على فلسفات معاصرة أو على الأقل على تعليم فلسفى معاصر ، وعلى مدارس فلسفية معاصرة بمدينة الإسكندرية ذاتها .

ثم إن فيلون متجه إلى الأفلاطونية ، مصدق لها متأثر بها . — إنما يجب أن ننتبه إلى أن أفلاطونية فيلون لم تكن أفلاطونية بحتة ، لم تكن أفلاطونية محاورات أفلاطون ، كما ستكون أفلاطونية أمونيوس معلم أفلوطين . إنها بقيت إلى حد بعيد مصطبغة بعوامل رواقية ، كتلك التى أشرنا إليها بصدد بوسيدونيوس .

إنه يقرر صراحة أنه مع الأفلاطونيين ، عندما يرون أن للعالم نشأة وميلاداً وأنه ليس بذاته معرضاً للفساد والانحلال ، ثم يضيف أن هذا كان أيضاً رأى موسى النبى . إنه يحس إذن اتفاقاً ضمنيًّا بين الأفلاطونيين ودين التوراة .

ويبدو من الصعب لأول وهلة أن نتبين من أين جاءته فكرة هذا الاتفاق . وإنه من الصعب على كل حال أن نقبل أنه اختار الأفلاطونية من بين المذاهب الفلسفية ، بعد دراسة موضوعية لها ، وبعد مقارنتها بسائر المذاهب . والأغلب أنه كانت هناك تقاليد قائمة بصدد هذا الاتفاق ، معلومة ومقبولة فى المجتمع الإسرائيلى السكندرى الذى عاش فى أرجائه فيلون وتربى فيه .

يمكننا إذن أن نخمن على الأقل بصدد أصل الأفلاطونية التى نادى بها فيلون ، ورأى فيها اتفاقاً مع معتقدات العهد القديم للكتاب المقدس ، إنها أفلاطونية بعض المترجمين الاثنين والسبعين لكتب العهد القديم ، أو هى بتعبير أدق ، أفلاطونية بعض الأحبار اليهود الذين ألفوا باللغة اليونانية وبمدينة الإسكندرية بعض أسفار العهد القديم ، وخاصة بعض الأسفار المنسوبة إلى سليمان الحكيم ، وبوجه أخص سفر « الحكمة » ذاته .

وتدلنا مطالعة هذا السفر الأخير على احتكاك الوسط اليهودى السكندرى بوسط الثقافة اليونانية ، واطلاع بعض الأفراد على الآثار الفلسفية لتلك الثقافة ،

وخاصة على آثار الفلسفتين الأفلاطونية والرواقية . إنها تظهر استخدام مؤلف كتاب « الحكمة » للغة فلاسفة اليونان فى المسائل المتعلقة بالنفس وخلودها ، وبالعالم وأصله الإلهى ، كما تظهر تأمينه على تلك الفلسفات . وربما وجب القول إن مطالعة أفلاطون ، أو الاطلاع على الأقل على آرائه بصدد النفس ، كما كانت مسجلة فى مختارات ومختصرات معاصرة لمؤلف سفر « الحكمة » ، قد أيدت عند هذا المؤلف أمله فى خلود النفس ، وإن لم يكن هذا الخلود من معتقدات اليهود القديمة ؛ كما أن مطالعة الرواقيين أو مختارات من كتبهم بصدد العالم ومنزلة الإله أو الكلمة أو العقل الإلهى من نشأة العالم ، قد ثبتت لغة اليهود وأوضحتها عند التعبير عن أصل العالم وخلقه . وحيث إن آراء أفلاطون بصدد النفس وخلودها هى آراء محاورة « فيدون » وإن آراء الرواقيين ، بصدد أصل العالم والعقل الإلهى ، مستمدة فى أصلها من « طيماوس » ، فيمكن القول بوجه عام ، إن هاتين المحاورتين هما فى أصل التعليم الفلسفى الذى ناله مؤلف كتاب « الحكمة » ، بل إن هاتين المحاورتين أو مختارات منهما ، أو مختصرات لهما على الأقل ، فى أصل ما يمكن تسميته فى ذلك الوقت القديم مدرسة الإسكندرية وفلسفتها[1] .

وواضح لمن يطالع فيلون أن هاتين المحاورتين أو مختارات منهما أو مختصرات لهما ، أن شيئاً من هذا فى أصل التعليم الفلسفى الذى تلقاه فيلون .

إلا أنه واضح فى الوقت ذاته لمن يطالع فيلون أن كل هذا لم يؤثر وحده فى فيلون ، ولم يساهم وحده فى نشأة آرائه ، بل إن تلك المساهمة كانت محدودة . — وكما رجع مؤلف كتاب « الحكمة » ، الذى اتخذ فى بعض الأحيان لغة الفلاسفة ومعانيهم ، إلى وحى التوراة وأسفاره الموسوية الأولى بوجه خاص ، كذلك كان الأمر فيما يتعلق بفيلون . ففيلون إذ هو يتفق مع فلاسفة اليونان ، وخاصة مع أفلاطون والرواقيين ، بصدد مواقفهم من الله وعلاقته بالعالم ، فإنه

---

(١) راجع Festugière : *Révélation* II, 383-385

كان يستمد إلهامه الأخير والأساسي من العهد القديم للكتاب المقدس ، وخاصة من سفرى التكوين والخروج . إنه كان يطالع كتب الفلاسفة بعقل المؤمن ، ويغطى — إذا صح القول — أحداث الوحى والإيمان بمعانى الفلاسفة ، رابطاً بين النوعين من المعانى ربطاً عجيباً ، مؤلفاً بينهما هذا التأليف الذى عرف فيما بعد باسم التأليف أو التأويل الرمزى .

إن مطالعته لطيماوس وللكتب الرواقية هيأته للتأمل فى الكون والأفلاك ، لمشاهدة هذه الأفلاك ، والإعجاب بها وبما بينها من علاقات ونظام ثابت عجيب . — علمته نظام العالم ، وأن هذا النظام معقول ، يقوم بالضرورة على عمل عقل منظم عظيم . إنها هيأته لمعرفة العلل والأسباب الحقيقية . وهيأته فى نهاية الأمر لمعرفة الله .

ولكن معرفة الأفلاك ، إذ تمهد الطريق لإثبات وجود الله ، فهى لا تعلمنا بما هو ، بماهيته وجوهره . إنها تبقى على عتبة الباب ، وعلى عتبة باب مغلق . ويبقى الله ذاته « مجهولا » .

فى تأمل الأفلاك فضائل ، ولكنها فضائل محدودة . وفيه خطر واحتمال شر أو خطأ بصدد الدين والله . وإن هؤلاء الذين تأملوا فى الأفلاك ، ووقفوا فى معرفة الله عند هذا التأمل ، بالغوا كل المبالغة فى تأمل الأفلاك ، إلى حد تأليه الأفلاك ذاتها وعبادتها[1] .

وكان هذا علم « الكلدان » ، كما يقول فيلون ، اتخذه رمزاً على علم الفلكيين . بل هو علم الفلاسفة الذين رأيناهم يقفون عند تأمل الإله والعقل الإلهى فى الأفلاك ونظامها . ولكن التفكير الصادق ، ولكن الوحى ، ولكن التفكير الذى يقوده الوحى ويهديه ، هذا التفكير يترك عالم الأفلاك ويتجه إلى عالم آخر . إن هذا التفكير لا يقف عند الإله الذى يقرره الفلكى ، إنه يبحث عن إله لا يعطيه النظر إلى الأفلاك .

---

(١) Festugière I, 568-575

ومن عرف هذا فقد فهم معنى التوراة ، وفهم بنوع خاص دعوة الله لإبراهيم فى سفر « التكوين » ، أن يترك بلاده وأهله ، ويرحل إلى بلاد أخرى ، أن يترك بلاد الكلدان ، ويرحل إلى بلاد حران . وفى نظر فيلون ، ليست بلاد حران إلا رمزاً على طريق فلسفى آخر ، غير طريق المنجمين وعلماء الفلك وفلاسفته ، طريق جديد نلقى فيه الله أو نقترب فيه منه على الأقل . إن حران رمز للنفس الإنسانية ، للإنسان الذى يحاول معرفة الحقيقة الإلهية بالتحرر من النظر إلى العالم الخارجى . وإن رحلة إبراهيم من بلاد الكلدان إلى بلاد حران لهى رمز لمحاولة الإنسان التحرر من الإحساس وأدرانه ، والتطهر من الأجسام والبدن فى سبيل معرفة الحقيقة الإلهية[1] .

وإن مطالعة « فيدون » توجهنا إلى ضرورة القيام بهذه الرحلة لكى يعرف الإنسان ذاته ويحتقر العالم والأجسام .

ولكن هناك فيما بعد معرفة الله عن طريق الأفلاك ، وفيما بعد معرفته عن طريق النفس ، معرفة لله أعمق وأبعد ، معرفة هى « رؤية » الله ذاته . وفيما بعد حياة إبراهيم فى بلاد الكلدان ، وبعد رحلته إلى حران ، هناك رؤية موسى على قمة الجبل . — هذه الرؤية هى ما يصبو إليه عقل الفيلسوف الحقيقى .

وهى ما كان يصبو إليه فيلون .

فبعد علم الطبيعة والأفلاك ، علم النفس فى حقيقتها ، بعد مشاهدة الأجسام تطهير النفس من الأجسام . وبعد العلمين ، رؤية أو محاولة للرؤية ، اتجاه إلى تصوف .

ويبدو أن فيلون حاول هذه الرؤية ، أو أنه بحث عن السبيل إليها . ويبدو أنه وجد لمحاولته هذه تشجيعاً : فى الفلسفة ، وفى مطالعة الفلسفة الأفلاطونية بوجه عام ؛ ثم فى مطالعة « الكتاب » والعمل على شرحه وتفسيره فى ضوء مطالعة الفلاسفة ، وأفلاطون بوجه خاص ، ومحاورتى « طيماوس » و « فيدون » بوجه

---

(١) نفس المرجع .Festugière, II, 570-571, 576-578

أخص . ولكنه وجد مشجعاً آخر نحو المعرفة الحقة ، ونحو التصوف الحق . إنه وجد مثالا عمليًّا حيًّا على هذه المعرفة، أو على محاولة بلوغها واكتسابها عند جماعة يقول عنهم إنهم كانوا عائشين بالقرب من الإسكندرية وبجوار بحيرة مريوط ، جماعة من الناس وهبوا حياتهم لمعرفة الله ، وعملوا على التطهر من كل شيء عالمي في سبيل تلك المعرفة .

« إن بيوتهم غاية في البساطة ، لا متباعدة كل التباعد ولا متقاربة كل التقارب . في كل منها صوامع ، يعمل كل واحد منهم على الانفراد فيها لممارسة شعائر الحياة الكاملة . يعتكفون فيها للتفكير في الله . ويصلون إليه في اليوم مرتين : مرة في الصباح ومرة في المساء . فعند طلوع الشمس يلتمسون أن تمتلئ قلوبهم بنوره السماوي ، وعند غروبها يلتمسون أن تتحرر من وطأة الإحساسات والمحسوسات ليتفرغوا كلية للحقيقة الكاملة »[١].

من هم هؤلاء الذين يتكلم عنهم فيلون في عدة مواضع من كتبه ؟

يغلب على الظن أنهم جماعة من أتقياء اليهود مارسوا حياة الزهد والعبادة في أماكن معينة من فلسطين ، ثم في مصر بالقرب من الإسكندرية . ويرجح بعض المؤرخين أن منهم خرج هؤلاء الذين اكتشفت مخطوطاتهم أخيراً بقمران بالقرب من البحر الميت ، ومنهم أيضاً خرج بعض تلاميذ المسيح[٢] . ومهما يكن من هذه الافتراضات ، فإن رهبان فيلون كانوا يمثلون في نظره محاولة أنموذجية للتأمل الروحي الديني ، ذلك التأمل الذي ينتهي عند الرؤية ، وعند الذوق أيضاً . لذلك اعتبرهم في نهاية المطاف الإنساني ، في غاية الرحلة التي تبدأ بالأفلاك وتنتقل إلى النفس .

وإنما يعنينا هنا بصدد هؤلاء الرهبان هو أنهم استرعوا اهتمام مفكر فيلسوف ، عاش بالإسكندرية في أوائل القرن الميلادي الأول ودرس الفلسفة بمدارس الإسكندرية ، واعتنق الأفلاطونية التي كانت تعلم فيها في ذلك الوقت . وإن

---

(١) ، (٢) راجع Daniélou : 17

ما يعنينا أيضا هو انتهاء الفلسفة عند هذا المفكر السكندرى إلى التصوف والرؤية ، واتجاه الفلسفة فى نهاية الأمر عنده إلى التصوف والرؤية .

وهذا ما نجده بالضبط عند أفلوطين ، الذى درس الفلسفة بالإسكندرية واعتنق فيها الأفلاطونية ، ووجه الفلسفة كما سنرى نحو التأمل والرؤية ، وجعل الرؤية قوام الفلسفة ذاتها[١] .

ولكن هذا لا يعنى أن فيلون أثر فى أفلوطين أو فى تفكيره ، أو أن مؤلفاته مهدت لتفكير أفلوطين وفلسفته . وإنما هذا يعنى أن تفكير فيلون فى مراحله المختلفة مظهر أول وثمرة أولى للتعليم بالإسكندرية ، مظهر أول لما يمكن أن نسميه مدرسة الإسكندرية .

غير أن هناك مظهراً ثانياً أهم وأخطر للتعليم الفلسفى بالإسكندرية ولما يمكن تسميته فى شىء من التبسيط « مدرسة الإسكندرية » ، نقصد التفكير المنسوب إلى هرمس ، هذا التفكير الذى نجد التعبير الكامل عنه أثناء النصف الأخير من القرن الميلادى الثانى فى المؤلفات الهرمسية .

يلتقى مؤلفو الكتب الهرمسية مع فيلون فى محاولتهم إنشاء فلسفة إلهية دينية ، وذلك تحت لواء الأفلاطونية وبإلهام منها . ويلتقون معه فى قيام التيارين الفلسفيين الأفلاطونيين الذين ذكرناهما ، فى تفكيرهم : تيار التأمل فى الإله عن طريق العالم ، وتيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم ، وإن كان التيار الثانى أقوى عندهم من الأول . ويلتقون معه بنوع خاص فى توجيه الفكر الفلسفى نحو العبادة والتصوف والرؤية .

ويمتاز الهرامسة على فيلون بأن تفكيرهم يفترض علماً بالفلسفة الدينية أبعد ، ودراية بالفلسفة الأفلاطونية أقوى وأعمق ، وإن لم يكن هذا العلم الفلسفى ، وإن لم تكن هذه الدراية بالأفلاطونية نتيجة مجهوداتهم الفلسفية ذاتها ، بل مظهر

---

(١) راجع Daniélou 50-53

تقدم التعليم الفلسفى بالإسكندرية ، وتقدم مدارس الإسكندرية ذاتها ، نحو تلك المرحلة التى بلغتها فى عصر أفلوطين .

ثم يمتاز الهرامسة على فيلون بأنهم لم يسمحوا فى الحقيقة — وإن كان الظاهر غير ذلك — لعوامل غير عوامل التفكير اليونانى ، تؤثر فى محاولتهم صياغة تفكير دينى . إنهم حاولوا تفكيراً إلهيًّا غير مرتبط بدين من الأديان ، تفكيراً دينيًّا مستقلا عن الأديان . ومحاولتهم ، من هذه الناحية ، أقرب من محاولة فيلون إلى فلسفة أفلوطين ، الذى عمل صراحة ، معنى ونصًّا ، على إنشاء فلسفة كاملة بعوامل من التفكير الفلسفى اليونانى وحده ، وبعوامل أفلاطونية أصيلة .

ويمتاز الهرامسة أخيراً على فيلون بتوجيه للتفكير نحو الحياة الدينية الإلهية أوضح وأكثر صراحة ، وبتوجيه نحو الرؤيا أكمل وأتم من توجيه فيلون . امتازوا بتوجيه لا يترك مجالا لأى نوع آخر من التفكير . فتفكيرهم تأمل كما ستكون فلسفة أفلوطين ، وتأمل فى الإله يحاول أن يصبح رؤية للإله والحقيقة الإلهية ، وإن لم يقم هذا التأمل عندهم إلا على أنقاض الفلسفة والنقد الفلسفى ، وإن لم يتم هذا التوجيه عندهم إلا بعد التضحية بما لم يضح به فيلون ، وبما صمم أفلوطين فى عزيمة صادقة أن يقيم عليه تأمله ورؤياه أيضاً ، أى بالتفكير الفلسفى .

وإنا نريد هنا دراسة المؤلفات الهرمسية ، لأنها شاهدة على التعليم الفلسفى بالإسكندرية ، وعلى قيام فكر بالإسكندرية خارج هذا التعليم المدرسى ، ولأنها تمهيد لفلسفة أصيلة أتت بعدها ، وكان صاحبها من مدينة الإسكندرية ذاتها ، نعنى فلسفة أفلوطين . مع ملاحظة أن تلك المؤلفات ربما لم تكن الوحيدة أثناء هذا العصر ، أثناء القرن الميلادى الثانى ، بمدينة الإسكندرية .

لذلك يجب فى كلامنا عن هذه المؤلفات الابتداء بالجو العقلى الذى نشأت فيه ، ثم الانتقال إلى ما يميزها فى أسلوبها وتأليفها ، قبل أن ندرس رسالتها الفلسفية الدينية .

منذ أواخر القرن الرابع الميلادى كانت المؤلفات الهرمسية تنسب إلى

هرمس — طوط ، الإله المصرى للحكمة والفنون ، وكانت فى رأى مؤلفى ذلك الوقت حاوية للاهوت المصرى والفلسفة المصرية ، ترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية .

والحقيقة أنه ليس هناك بالإطلاق ما يدل على وجود تأليف باللغة المصرية القديمة نسب فى عهد الفراعنة إلى الإله هرمس هذا ، بل ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات الهرمسية التى فى أيدينا كانت موجودة فى العصر البطلمى إلا إذا استثنينا بعض أجزائها الخاصة بالتنجيم وبالكيمياء . أما الأجزاء التى تعنينا والتى تهتم قبل كل شىء بالمسائل الفلسفية والإلهية ، فلا يمكن إرجاعها إلى ما قبل القرن الميلادى الثانى[١] .

وعبثاً نبحث عن عامل لاهوتى أو فلسفى مصرى بحت فى تلك المؤلفات فلا نجد — فيما عدا الأقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية — إلا بعض مظاهر سطحية للتعاليم الدينية الشرقية . أما المحتوى الفكرى النظرى فهو مستمد كما سنرى من أصول يونانية . — لذلك يخلص المؤرخون إلى أن مؤلفى هذه الكتب — باستثناء محتويات هذه فى التنجيم والكيمياء — هم إما مصريون عرفوا لغة اليونان واتصلوا بثقافاتهم اتصالا عميقاً وثيقاً ، وإما كانوا — وهو الأرجح — يونان تمصروا وتعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصرى شرقى[٢] . إلا أنه يجب علينا أن نلحظ مرة أخرى أن هذا المظهر المصرى ، أو الشرقى بوجه عام لا يختص بالمؤلفات الهرمسية وحدها ؛ إنه موجود فى مؤلفات العصر كله ، وخارج الإسكندرية ذاتها . لذلك يجب أن نميز باختصار صفات هذا العصر ، وجوه المعنوى العام .

يمتاز كتاب هذا العصر بعدم الأصالة ، أو بتعبير أدق ، بعدم الادعاء لأصالة علمية أو فلسفية . وهم على ذلك يريدون العودة إلى القديم ، وإلى المؤلفين

---

(١) راجع Festugière : *Révélation* (Paris 1943) I, 74-81.

(٢) نفس المرجع Festugière : *Révélation* (Paris 1941) I, 86-87.

القدماء وتقاليدهم ، يعتمدون على آرائهم ، ويستندون إلى مثالهم ويحاولون الاقتداء بهم . وكلما كان المفكر أبعد قدماً عظمت قيمته فى نظرهم واشتد اعتمادهم عليه . فأفلاطون وخاصة فى كتابه « طيماوس » هو معلمهم ومرشدهم وموضع التقدير منهم ، لاتصاله بمصر والشرق عامة ، ولاعترافه بسبق الشرق وعظم تقاليده الدينية . إنه فى نظرهم أفلاطون الإلهى .

وفيثاغورس أيضاً معلمهم ، بل له السبق على أفلاطون : فهو أقدم منه وأكثر اتصالا بالشرق وأديان الشرق . إنه مفكر وفيلسوف عظيم ، وإنه نبي أيضاً[١] .

أما وقد جاء الأنبياء من الشرق ، من مصر ، وفلسطين وبلاد العرب ، وفارس والهند ، فكتاب هذا العصر يعتزون بالشرق وأنبيائه ، ولا يجدون لآرائهم وفلسفتهم والفلسفة كلها ، تدعيماً أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه[٢] .

وطريق الأنبياء إلى المعرفة والحقيقة ليس طريق الاستنباط والاستدلال ، وليس طريق البحث الطويل الذى يعترضه التردد والشك ، والذى قد لا يتأدى إلى نتيجة ما . إنه طريق التقرير الحاسم النهائى . وهذا التقرير تعبير عن حقيقة عرفها النبي من الإله مباشرة، سواء لأنه أملاها عليه،أم لأن الإله نفسه ظهر للنبي فى النوم أو فى اليقظة وأعلمه بتلك الحقائق[٣] .

كان هذا اعتقاد رجال العصر . ولذلك كثر فى مؤلفاتهم ذكر رؤى الناس للآلهة أثناء النوم ، ودعواتهم إلى الآلهة أن تظهر لهم . وكثرت إشاراتهم إلى طرق السحر فى دعوة الإله .

اختلطت الفلسفة إذن واصطبغت بالدين والوحى ، وارتبطت بهما إلى حد امتصاص الدين والوحى ، وإلى حد اتخاذها الدين والوحى طريقاً للإعلام بحقائقها وأصولها ، وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول . إيمان إذن وصلاة

---

(١) نفس المرجع .14-18

(٢) « « I, 19-28

(٣) « « I, 45-60.

ودعاء ، وسحر إذا لزم الأمر ، بدلا من بحث أو استدلال . ثم اختلاط للدين والفلسفة معاً بالعلم .

وقد يبدو هذا أمرا غريباً بعدما ذكرناه عن تقدم العلوم ابتداء من إنشاء الإسكندرية ومتحفها ، واستقلال العلوم لا عن الدين وحده ، بل عن الفلسفة أيضاً ، استقلالا يكاد يكون تامًّا . ولكنا لاحظنا أن العلوم التى استقلت هى الرياضة والطبيعة الرياضية من ناحية، والعلوم الطبية من ناحية أخرى. واستمرت الرياضة فى استقلالها . وانتقدها — بسبب هذا الاستقلال — كتاب العصر السكندرى المتأخر انتقاداً شديداً ، لاعتقادهم أنها تبعد الإنسان عن الإله والتقوى . أما علم الطبيعة فى صفته التجريبية غير الرياضية ، فقد دخل كما ذكرنا منذ القرن الثانى قبل الميلاد، تحت تأثير الفلسفة الرواقية، التى أدت به إلى تفسير ظواهر المد والجزر بمبدأ « التعاطف » العالمى . أما الطب فبعد مدة ارتبط أثناءها فى مدينة الإسكندرية بالتشريح العلمى وبعلم الأعضاء ، أخذ منذ أواخر العصر القديم ، يدخل تحت تأثير الفلسفة الشكية ، فأصبح طبًّا تجريبيًّا ، طب خبرة و « وصفات » عملية . ثم اتخذ من أوائل القرن الميلادى الثانى ، تحت تأثير جالينوس ، صبغة فلسفية وظهرت فيه آثار الفلسفة الرواقية ونظرياتها فى الغائية والعناية الربانية .

ولكن هناك علمين نالا اهتماماً خاصًّا من رجال الإسكندرية فى هذا الوقت وقبله ، وأخذ مكاناً فى الكتب الهرمسية . ويمكن القول إن ثانيهما نشأ بالبلاد المصرية منذ عهد قديم ، نقصد علمى التنجيم والكيمياء . أما التنجيم ، فإن كانت نشأته الأولى فى بلاد أشور وفارس ، فإنه انتقل إلى مصر عند سيادة هذه البلاد عليها . ويرجح أن الكهنة المصريين استأثروا بهذا العلم منذ البداية ونسبوه إلى آلهتهم ، وبالأخص إلى الإله هرمس . ثم تجدد علم التنجيم ، وتوطد بفضل المذهب الرواقى ، الذى يقرر وحده العالم وارتباط أجزائه كلها فيما بينها ارتباطاً تامًّا . ومن شأن هذه الوحدة التى نادى بها الرواقيون أن يتأثر ما تحت فلك القمر بما فوقه والعكس ، إلى حد أن يظهر تأثير الأفلاك لا فى

الأحداث ذات الصفة العامة وحدها ، بل فى جميع الأحداث الضرورية الجزئية أيضاً . ويتخذ هذا الترابط والتأثير مظاهر إنسانية تجعل من النجوم آلهة ذات هيئة وطباع بشرية ، وتجعل تأثير النجوم فى أحداث هذا العالم وفى حياة البشر ، كما لو كان تأثيراً للآلهة ذاتها . ولا عجب بعد ذلك فى أن تصبح الهندسة ذاتها ، التى كانت تهيمن فيما مضى بقوانينها الثابتة على علم الفلك ، متأثرة بدورها بهذا العلم ، عندما اتخذ الصفة التشبيهية الإنسانية ؛ وأن يكون للأشكال الهندسية ولقوانين التغير المكانى معان وأسماء مستمدة من علم النفس . ثم لا عجب بعد ذلك فى أن ينتهى علم التنجيم بالتأثير على الطب ، وأن يكون للتعاطف والتنافر السائدين فى العالم الأعلى علاقة وثيقة بالعالم الأرضى ، وأن تتخذ تلك العلاقة مظاهر طبية عملية ، ما دامت العلاقة لا تقتصر على النجم والإنسان المتأثر به ، بل تقوم أيضاً بين النجم والأجسام الأرضية المشاركة والمشابهة له فى التأثير (١) .

وكان علم التنجيم هذا ، فى علاقته بعلوم نظرية كالفلك والهندسة ، مذكوراً مدروساً فى المؤلفات الهرمسية ، وفى أقدم أجزائها ، أى قبل العصر الميلادى ذاته .

كذلك كان علم الكيمياء ، الذى تكلمنا فيما سبق عن أطواره ومراحله ، وانتهائه عند هرامسة القرن الميلادى الثانى ، إلى اتخاذ صورة دينية تصوفية ، كان لها أعظم الأثر فى تطور هذا العلم عند أكبر معلميه فى القرن الميلادى الثالث ، عند زوسيموس (٢) ، وسلطة زوسيموس فى العلم والسحر قائمة معترف بها طوال العصر الوسيط كله .

هذه هى مظاهر الفكر اليونانى فى مؤلفات القرن الميلادى الثانى ، وهى نفس المظاهر التى نجدها فى المؤلفات الهرمسية : اعتماد العقول على المفكرين

---

(١) Festugiere : *Révélation* I, 89-101

(٢) Festugière I, 260-282

القدماء وخاصة على أفلاطون وفيثاغورس ؛ اعتبار تفكير هؤلاء القدماء صادراً عن الشرق وأنبيائه ، تفضيل الوحى والإلهام على البحث العقلى والاستدلال فى معرفة الحقيقة ؛ خلط العلم بالفلسفة وكليهما بالدين ؛ والبحث عن علم هو فى الوقت ذاته « عمل » أو يؤدى إلى عمل مباشر . وبوجه عام إحلال السحر محل العلم ، والإيمان بالوحى الإلهى محل الثقة فى العقل وطرقه ، والعلم ومفاهيمه .

مؤلفات إذن طابعها دينى ، أو بعبارة أدق ، طابعها اختلاط الميادين ، وانتقال العقل فيها من ميدان إلى آخر ، انتقالا ييسره الدين والوحى والإيمان ، وبدافع من الدين والوحى والإيمان .

وسؤالنا الآن : وما سبب هذا التحول للفكر اليونانى فى نهاية العصر الهيلنستى ، فى مرحلته الثانية كما قلنا ، فى مرحلته الإسكندرانية ؟ ما الذى جعل الفلسفة اليونانية ، بعد أن كانت فلسفة عقل نظرى ، ثم أصبحت فلسفة عقل عملى ، أن تصبح فى نهاية الأمر فلسفة دينية وتفكيراً دينيًّا ؟

هناك سببان لذلك مرتبطان فيما بينهما أشد الارتباط : أولهما تعب العقل بعد هذه القرون الطويلة من البحث الفلسفى والعلمى ، وشعوره بالعجز عن الإتيان بجديد أو اكتشاف جديد ، أو حتى عن الاكتشاف بوجه عام . ولتعب العقل هذا وانتهائه إلى العجز سبب واضح ، هو أن هذا العقل اليونانى الذى ظهرت أعظم آثاره فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو من ناحية ، وفى العلم الرياضى من ناحية أخرى ، لم يعد يستطيع التقدم على الإطلاق ، لأنه كان بطبعه ونشأته عقلا استدلاليًّا استنباطيًّا ليس إلا ، وأنه لم يهتد إلى الطريق الوحيد للاكتشاف والتقدم [١] ، طريق المنهج التجريبى المنظم ، هذا المنهج الذى رسم خطوطه الفلاسفة والعلماء المحدثون من جاليليو إلى بسكال إلى نيوتون . — أما العقل اليونانى فبعد أن صال وجال فى ميدانه الخالص ، وفى دائرته المحدودة ، وبعد

---

(١) نفس المرجع 7-9 I

أن تبين معالم وجود يخضع للعقل ، ومعالم علم يخضع للعقل أيضاً ، بعد كل هذا أصبح قادراً على الجدل والكلام فحسب .

أما السبب الثانى لتحول الفكر اليونانى ، فهو احتياج النفوس ، بعد إخفاق العقل هذا ، إلى إيمان يضفى عليها الحياة[١] . ولعل هذا الاحتياج لما كان يبلغ مرتبة التعبير الصريح ، ولما كان يبحث عن إرضاء فى الدين والوحى ، إن لم تكن العقول قد لمحت ولو عن بعد هذه الأديان والمعتقدات والشعائر التى تؤتى أصحابها بعض الرضى أو ظواهر منه على الأقل . وعلى ذلك فيصح القول أن اختلاط اليونان بالشرق وبالتفكير الشرقى ، هو الذى أشعرهم بذلك الاحتياج ، وهو الذى قادهم فى نهاية الأمر إلى الحل الدينى . غير أن هذا القول يلزمه توضيح مزدوج : فمن ناحية ، لم يكن هذا الشعور بالاحتياج ناتجاً عن عمل الشرق على التأثير فى الغرب ، عن محاولة أصحاب الوحى إكراه أصحاب العقل ، بل كان ناتجاً عن عجز الفلسفة اليونانية فى أسلوبها القديم الأصيل ، عن إرضاء رغبات نفوس قلقة ، لا تجد مدينة أو آلهة أو ديانات تعتمد عليها . وكان هذا القلق بعيد العهد . يرجع إلى مغامرة الإسكندر العجيبة لفتح الشرق ، ويرجع بالتالى إلى إرادة ضمنية غير صريحة عند اليونان أنفسهم ، الذين قبلوا دعوة الإسكندر إلى السفر ، ثم إلى الاختلاط ، إرادة لها أصداء فى أدبهم وفلسفتهم . — ومن ناحية أخرى ، فالارتباط بين العقل والوحى ، الذى تم لإرضاء العقول ، فى القرن الميلادى الثانى ، لم يأت فى صورة ارتباط بوحى معين ، لم يأت كما كان الأمر عند فيلون ، فى صورة انسجام الفلسفة اليونانية مع الوحى اليهودى مثلا . كلا ! لم تكن العقول التى نقصدها ، والتى تتمثل بنوع خاص فى المؤلفات الهرمسية ، تبحث عن الاتحاد بدين معين ، ولم تبلغ بالفعل ديناً معيناً . كان هؤلاء المفكرون يعتمدون بنوع خاص على الفلسفة اليونانية ، كما كانت تعلم فى مدارس الإسكندرية ، فى هذا الوقت . غير أن هذه الفلسفة قد تحولت عندهم — بتأثير شعورهم بعجز العقل النظرى — إلى تفكير من نوع

---

(١) نفس المرجع I. 12-17

جديد ، إلى تفكير ليس هو بالضبط فلسفة ، وليس هو ديناً من الأديان . هذا هو تفكير « مدرسة الإسكندرية » ، فى القرن الميلادى الثانى ، إن صح الكلام عن مدرسة . أو بعبارة أدق ، هذا هو تفكير عقول الإسكندرية ، خمسين سنة تقريباً ، قبل الوقت الذى قام فيه أمونيوس بتعليم الفلسفة بالإسكندرية لتلاميذ أخصاء ، نعرف منهم هذا الذى لقب فيما بعد فيلسوف الإسكندرية ، وهو أفلوطين .

ولنحاول الآن بيان أسلوب هذا التفكير كما يتمثل فى المؤلفات الهرمسية ، ودلالة هذا الأسلوب من الناحية الفلسفية الدينية .

فى عام ١٩٢٩ أصدر العالم الإنجليزى سكوت Scott أول طبعة محققة لنص الكتب الهرمسية[١] . ثم جاء العلامة فستوجيير (Festugière) فى عام ١٩٤٦ ، فبدأ بإصدار طبعة جديدة لجميع المؤلفات المنسوبة إلى هرمس مع بعض تنقيحات هامة ، وترجمة فرنسية لها[٢] .

وإن نظرنا بوجه عام إلى النصوص الهرمسية وجدنا أنها مجموعات لما يسمى باليونانية logos : والترجمة الحرفية لهذه الكلمة هى « قول » أو « قول العقل » . فالمؤلفات الهرمسية هى إذن مجموعة « أقوال » أو بعبارة أصح مجموعة لمجموعات « أقوال » . وتمتاز هذه المجموعات بأن كلا منها يجمع عدة « أقوال » حول موضوع معين ، يكون إما مرتبطاً بعلم النجوم أو بعلم الكيمياء ، هذا فيما يتعلق بأقدم « الأقوال » زمناً ، وإما بالفلسفة والدين ، فيما يتعلق بأحدثها . وهذه الأقوال الأخيرة هى التى تعنينا هنا .

وقد يطول كل من هذه « الأقوال » وقد يقصر . وقد تظهر لنا « الأقوال » مشتتة غير منسجمة . غير أن هذا التشتت كثيراً ما يكون سطحيًّا ، وكثيراً ما نجد بين « أقوال » مجموعة واحدة ، عاملا ضمنيًّا يضم المعانى المتفرقة .

---

(١) *Hermetica* I - IV (Oxford 1924-1936).

(٢) *Hermès Trismégiste* I-IV (Budé-Paris 1945-1954).

بماذا تمتاز « الأقوال » الهرمسية ؟ وما دلالتها بالضبط على التعليم والمدارس بالإسكندرية فى هذا الوقت ؟

إن قارنا هذه « الأقوال » بما نعرفه من المؤلفات الفلسفية فى العصر اليونانى القديم، وجدنا أنها تشابه هذه فى بعض الأحيان، وأنها تختلف عنها فى أغلب الأحيان . فالقول الهرمسى ، ليس محاورة كمحاورات أفلاطون . وإن كان كثيراً ما يبدأ بنقاش أو حوار صغير ، فعامل الجدل العقلى غائب فيه . وليس « القول » مع ذلك « درساً » بالمعنى الأرسطى ، كالدروس التى عملت منها كتب أرسطو المعروفة : هذا لأن « الدرس » الأرسطى علاوة على احتوائه عامل الجدل والمناقشة ، يرمى إلى البرهان والإثبات . ومع ذلك فالقول الهرمسى « درس » بمعنى أنه موجه إلى طلبة ومستمعين ، وإن كان عددهم أقل من طلبة أرسطو ، وكانوا من نوع يختلف كثيراً عن طلبة أرسطو ومستمعيه . ثم ليس القول حديثاً كأحاديث أبيكتيت الرواقى الذى عاش فى القرن الميلادى الأول ، لأن هذه الأحاديث ترمى بلهجتها والأسئلة التى تتتابع فيها إلى إيقاظ المستمعين من غفوتهم ، وإلى تنبيههم إلى حقائق فى أنفسهم قد نسوها . أما « القول » الهرمسى فلا تهكم فيه ، ولا يتضمن تنبيهاً « قويًّا » للسامع . إنه بالعكس يفترض فى السامع تهيؤاً للإصغاء والتأمل الروحى ، واستعداداً للعمل بما يرشده إليه العلم .

يبقى إذن أن نقرب « القول » الهرمسى من أحاديث أفلوطين ، كما سجلها فورفيريوس فى « التساعيات » . ففى « التساعيات » ، يبدأ أفلوطين إما بنقاش صغير ، أو تعليق على قول أرسطو أو أفلاطون ؛ ثم يعمل تدريجيًّا على توجيه السامعين إلى الحقائق العليا التى يقوم عليها الوجود . كذلك يفعل الهرمسى . غير أن هناك فارقاً واضحاً : فبينما كان أفلوطين يعتمد على رياضة عقلية ، توجهه هو وتلامذته إلى معرفة عقلية لتلك الحقائق ، فالهرامسة يعتمدون على تهيئة روحية ، وإرشاد روحى ينتهى عند التلاميذ ومعلمهم بصلاة الشكر .

غير أن هذه الفوارق ذاتها تدل على وجود عامل أساسى مشترك بين جميع المؤلفات الفلسفية اليونانية القديمة ، وبين المؤلفات الهرمسية ، وهو اعتمادها كلها

على تعليم شفوى يعطيه المعلم للتلاميذ . ومع ذلك فالمدرسة الهرمسية — إن كان لها وجود حقيقى — مدرسة خاصة لا يمكن أن يؤمها جميع من يطلبون الثقافة أو العلم . والدرس الهرمسى ، كما تدل عليه « الأقوال » لا يعطى فى قارعة الطريق ، أو فى قاعة للمحاضرات ، بل لا يعطى فى فصل مدرسى بالمعنى المعتاد . إنه يفترض مجتمعاً محدوداً جدًّا منعزلا ، إنه يفترض خلوة لا ندوة . والخلوة تكون فى العادة بين معلم أو مرشد ، وبين مريد . والأقوال الهرمسية التى فى أيدينا تشير إلى وجود مستمع آخر ، أو مستمعين اثنين علاوة على المريد ذاته . وقد يعطى المعلم الدرس إلى أحد هذين المستمعين ، فى حالة غياب المريد ، ثم يعطى هذا المستمع مذكرة عن الدرس ، يستلمها منه التلميذ الغائب .(١)

وقد قام العلامة الألمانى ولهلم بوسيت بأبحاث هامة جدًّا عن المدارس التى قامت فى نهاية العصر الهيلنستى بين الإسكندرية وروما(٢) ، وعرض فيها إلى المؤلفات الهرمسية وإلى غيرها من المؤلفات المعاصرة ، وانتهى إلى أن جميع هذه المؤلفات تحمل دلالات واضحة على قيام عدة مدارس فلسفية خاصة فى هذا الوقت — أى فى القرن الميلادى الثانى — ، لبعضها اتجاه روحى دينى ظاهر . وتعتمد تلك المدارس فى اختلافها ، على تقاليد مشتركة ، أهمها التمييز بين درس شفوى يلقى على تلميذ أو تلاميذ ، وبين مذكرة مكتوبة لهذا الدرس ، وبين كتاب كامل يفصل تلك المذكرات ، ويجمعها فيما بينها(٣) . والغالب أن المؤلفات الهرمسية التى فى أيدينا هى آثار لكتب كاملة ، كانت التعبير النهائى عن تعليم كان بإرادة أصحابه خفيًّا ، « باطنيًّا » .

علينا أن ننظر الآن إلى الفحوى الفكرى الفلسفى لهذا التعليم .

---

(١) Festugière : Révélation II, 36-38.

(٢) W. Bousset : Judisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Göttingen 1915).

(٣) راجع الكتاب الأخير ص ٧ .

ويظهر لنا الطابع العام لهذا التعليم، إذا قارناه بالفكر الفلسفي اليوناني في عصره الذهبي ، عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ثم إذا قارناه بالفكر اليوناني في عصره الفضي ، إذا صح القول ، أي في المدارس الرواقية والأبيقورية .

فالفلاسفة اليونان الأوائل ، كانوا يبدأون بمناقشة مختلف الآراء ، ثم يوجهون المناقشة والتجربة الإنسانية ، ومختلف الدراسات العلمية والفنية ، إلى حكمة هي نظر ومشاهدة فحسب . أما الرواقيون والأبيقوريون ، فكانوا يهدفون إلى حكمة عملية أخلاقية ، تتحقق بها وفيها الفضيلة والسعادة وتتحدان . أما مفكرو العصر السكندري فهم يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق خلاص الإنسان باتحاده بالإله ، مبدأ وجوده وحياته .

حكمة هي نظر ومشاهدة ؛ حكمة هي عمل وفضيلة وسعادة ؛ حكمة فيها خلاص النفس باتحادها بالإله .

وقد يبدو الفارق طفيفاً بين النوع الثاني من الحكمة والنوع الثالث . وقد يبدو معنى السعادة غير مختلف اختلافاً كبيراً عن معنى خلاص النفس . ثم لا شك أن الرواقيين وأفلاطون من قبلهم كانوا أيضاً يهدفون إلى الاتحاد بالإله . — غير أن الفارق واضح كل الوضوح ، بين النوعين الأول والثاني للحكمة والنوع الثالث : فخلاص النفس عند السكندريين قائم على الاتحاد بالإله ، بالمعنى الديني للاتحاد لا بالمعنى الفلسفي ، قائم على وحي من عند الإله ، بينما كانت السعادة والحكمة مرتبطتين بالعقل والمعرفة والتفكير العقلي للإنسان ، عند الأفلاطونيين والرواقيين أيضاً .

تغير إذن في معنى الحكمة . وسيتبين لنا فيما بعد أن قيام فلسفة أفلوطين مرتبط أشد الارتباط بهذا التغير .

وإذا كان التفكير يهدف قبل كل شيء إلى حكمة يتحقق بها خلاص النفس واتحادها بالإله ، فهذا التفكير يدور حول مسألتين رئيسيتين ، مسألة النفس ، ومسألة الإله . وتقوم الحكمة الجديدة في معرفة النفس التي تبحث عن

خلاصها ، ثم فى معرفة الإله الذى يتم خلاص النفس باتحادها به . وهى لذلك معرفة من نوع خاص ، تتعلق من ناحية بمعنى الخلاص ، ومن ناحية أخرى بالإله المحقق لهذا الخلاص . وهى لذلك معرفة دينية . فحكمة الهرامسة وغيرهم من المعلمين المعاصرين ، مرتبطة فى أسلوبها وجوها الروحى ، بالأديان التى سادت حوض البحر المتوسط فى ذلك الوقت ، من وثنية وإسرائيلية ومسيحية ، بأديان الخلاص . ولذلك وجب تسمية هذه الحكمة والمعرفة التى تهدف إليها باسم المعرفة « الغنوصية » (Gnôsis) ، وهى المعرفة التى كانت تهدف إليها الفرق الدينية فى هذا الوقت[١] .

نحن إذن أمام سؤالين :

كيف تعرف النفس ذاتها ، معرفة تمهد إلى خلاصها ؟

كيف تعرف النفس الإله ، معرفة يتم بها خلاصها ؟

والأمر الذى يجب أن نقرره مباشرة بصدد السؤال الأول هو أن النظرية الهرمسية للنفس ، ليست جديدة فى مادتها وفحواها على الفلسفة اليونانية بوجه عام ، وعلى الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص ، وذلك بالرغم من التحول الفكرى الذى أشرنا إليه ، بل إن هذه النظرية أفلاطونية فى فحواها ، إذ عملنا على مقارنتها بالتعاليم والمؤلفات الممثلة للأفلاطونية فى عصر الهرامسة أنفسهم .

وقد درس فستوجيير مسألة النفس هذه فيما تبقى لنا من مؤلفات الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة ، والسابقين لهم مباشرة كمؤلفات ألبينوس ، ودرسها عند اللاحقين للهرامسة ، مثل نومنيوس الأسيوى ، وترتوليان الرومانى ، ويمبليخوس اليونانى[٢] . وبين دين جميع هذه المؤلفات ، بما فيها المؤلفات الهرمسية ، لأفلاطون ولمحاورته « فيدون » بنوع خاص .

وأوضح فستوجيير معالم تلك الأفلاطونية التى دخلت فى تعاليم الهرامسة

---

(١) Festugière : Révélation d'Hermès Trismègiste III (Paris 1950) Préface.

(٢) Festugière : Révélation III, Préface et 1-3.

وتغلغلت فى علاجهم لمسألة النفس . وبين الاتفاق الكامل بين التعاليم الهرمسية والمؤلفات السابقة ، فيما يتعلق بعرض المسائل وترتيبها وحلولها الرئيسية ، وإن الاختلافات الرئيسية بينها راجعة إلى الجو الروحى الذى درست فيه المسائل ، وإلى أغراض هذه الدراسة وأسلوبها . وتنحصر تلك الاختلافات فى أمرين رئيسيين : أحدهما ، أن الإجابات الهرمسية على المسائل المتعلقة بالنفس ، ليست موضع نقاش ثم اقتناع عقلى ، بل هى حقائق تقرر وتقبل عن إيمان وثيق . والثانى أنها لا تتخذ صيغة الاستدلال والبرهان ، بل لغة الأسطورة وصيغة الاعتقاد الدينى[١] .

عرض واحد إذن للمسائل الخاصة بالنفس عند الهرامسة وعند سابقيهم المباشرين ، ومعاصريهم ولاحقيهم من الأفلاطونيين ، بل حل واحد فى فحواه لتلك المسائل . ثم اختلاف فى أسلوب المعالجة وغايتها .

بين جميع هذه المؤلفات الأفلاطونية ، والمؤلفات الهرمسية ، اتفاق فى تقسيم المسائل الرئيسية المتعلقة بالنفس ، وفى ترتيب تلك المسائل وهى أربع : طبيعة النفس وأصلها ؛ حلول النفس فى الجسم ، مصير النفس فى حياتها البدنية ، عودة النفس إلى أصلها واتحادها بالإله[٢] .

وفى الكلام عن طبيعة النفس فى أصلها ، الموقف واحد من الناحية الموضوعية . ولكن الجو الروحى مختلف ، وكذلك أسلوب العرض ذاته . فعند الأفلاطونيين نجد الحجة المعروفة — من وقت أفلاطون — على الأصل الإلهى للنفس : فالنفس مخالفة للبدن فى أفعالها وطبيعتها ، مستقلة عنه . إنها غير معرضة مثله للانحلال والموت . إنها إذن من أصل إلهى . — بدلا من هذا العرض الذى يتخذ عند الأفلاطونيين صيغة القياس ، ويعتمد على المقدمات ، نجد الهرامسة يعتمدون على الأساطير ، فيصفون ميلاد إنسان سماوى كامل ، مشابه من جميع

---

(١) نفس المرجع ١٩ — ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ٢ — ٤ .

الوجوه لأبيه السماوى ، ومتمتع بجميع مزايا الإله . ثم نجد تلميذ الهرامسة يؤمن بتلك الأسطورة ، ويتعرف عندئذ عدم تعرض النفس للانحلال ، وخلودها[١] .

ويبدو الموقف الهرمسى بكل قوته فى المسألة الثانية من مسائل النفس ، فى مسألة التجسد . وهذه مسألة المسائل، تتضمن الأولى أو تقتضى وضعها : فوعى النفس بحلولها فى الجسم ، هو الذى ينبهها إلى أصلها الإلهى ، وهو الذى يدفع بها ، بعد معرفتها لأصلها ، إلى البحث عن مصيرها فى هذه الحياة الدنيا ، وعن مآلها بعد الموت ؛ وهو الذى يوجهها نحو الأساطير الخاصة بالتجسد ، نحو تصديق بعضها دون البعض الآخر . ولعل التعبير الهرمسى عن وعى النفس هذا ، كان أقوى التعبيرات الأفلاطونية عن مسألة النفس ، إذا استثنينا أفلاطون نفسه وأفلوطين .

فبينما يصف الأفلاطونيون المعاصرون للهرامسة حال النفس فى تأثرها بالأجسام بوجه عام ، وبالجسم الذى حلت فيه بوجه خاص ، مكررين أقوال أفلاطون فى محاورتى « فايدروس » و « فيدون » ، بصدد سقوط النفس من العالم العلوى ، وفقدانها الصفة الملائكية فى هذا السقوط ، واعتمادها أثناء هذه الحياة على التذكر ، لغاية الاتصال الجديد بالعالم العلوى ؛ وبينما يعرض هؤلاء الأفلاطونيون المواقف الفلسفية المختلفة ، من سقوط الجسم وأسبابه ، عرضاً موضوعياً بحتاً ، نجد الهرامسة يضعون مشكلة التجسد فى أسلوب رائع ، وينتقلون بعد ذلك إلى عرض أسطورة سقوط النفس ، محاولين فى هذا العرض ، التوفيق بين مواقف مختلفة متنافرة ، ومتجهين فى نهاية الأمر ، إلى موقف يقترب فى فحواه أشد الاقتراب من موقف أفلوطين .

يضع التلميذ للمعلم السؤال الآتى : « ولماذا يجب أن يكون الإنسان قائماً فى المادة ، بدلا من أن يعيش فى سعادة إلهية ؟ [٢]» .

---

(١) نفس المرجع ٢٣ ، ٢٤

(٢) راجع المؤلفات الهرمسية فى طبعة Budé :
Hermès Trismégiste (Paris 1945-1954) IV, 11.

وفى موضع آخر من المؤلفات الهرمسية، نطالع شكوى الأنفس عندما علمت أنها فى هذا العالم،مدانة محكوم عليها أن تبقى فيه: تقول: « أيتها السماء، منبع وجودنا ؛ أيها الأثير ، أيها الهواء . . . أيها النور الذى لا ينطفىء للشمس والقمر ، أيها الإخوة الأشقاء ، أنتم الذين انفصلنا عنهم ، وتحملنا البؤس والشقاء بانفصالنا عنهم ، وبالحلول فى هذه الثياب الحقيرة الرذيلة: إننا نناشدكم ونسألكم: ما الإثم الذى ارتكبناه ؟ ما هذا الإثم الذى استحق عذابنا الحاضر ؟ »[١] .

واضح أن كاتب هذه السطور يحاول صياغة مشكلة التجسد فى صورة تجمع بين الأسطورة والشعور الحى ، ممهداً بذلك لأفلوطين الذى صاغها فى صورة تجربته الشخصية ، فى عبارة شهيرة من « التساعيات » الرابعة ؛ يقول فيها :

« كثيراً ما تيقظت ، فألفيت نفسى ، أحاول الفرار من جسمى ، غريباً عن كل شىء سوى نفسى ، وفى أعماقها أشاهد جمالا رائعاً . فأتيقن عندئذ من عظم مصيرى ، ويبلغ نشاطى أعظم مبلغ . إنى متحد بالكائن الإلهى ، مستقر فيه، فوق جميع الكائنات. غير أنى أهبط بعد برهة ؛ ومن العقل أنتقل إلى الفكر والاستدلال . فأتساءل : وكيف يتم هذا السقوط ؟ وكيف تحل النفس أبداً فى بدن من الأبدان ؟ »[٢] .

يضع أفلوطين أسئلته إذن فى ذات المعنى الذى يضع فيه الهرامسة أسئلتهم . ويبين أفلوطين أن معلمه أفلاطون لا يعطى إجابة واحدة ، بل إجابتين مختلفتين يبدوان فى الظاهر على الأقل ، متناقضتين . فهناك كما ذكرنا إجابة محاورات « فيدون » و « فايدروس » ، و « الجمهورية » . وهى تنص على أن النفس سقطت إلى عالمنا هذا ، وأن عليها أن تعمل بأسرع ما تستطيع على

---

(١) راجع الطبعة ذاتها II, 304

(٢) أفلوطين : التساعيات ٤ : ٨ : ١ .

الصعود إلى العالم العلوى ، وذلك بإماتة البدن ، وبالنأى عن العالم والأجسام والمحسوسات . ثم هناك إجابة « طيماوس » ، التى تنص على أن النفس جعلت لتأمل العالم ، ومعرفة ما فيه من نظام وقوانين ، وهى بالتالى متهيأة لمعرفة الإله مبدأ العالم وخالقه .

إن نظرنا الآن إلى الهرمسية — وهى سابقة لأفلوطين — وجدنا عندها اتجاهاً واضحاً نحو الموقف الأول ، موقف « فيدون » ، الذى يمكن اعتباره تشاؤمياً بوجه عام . غير أننا نجد مع ذلك فى بعض النصوص الهرمسية صدى واضحاً للموقف الثانى ، لا سيما أن هذا الموقف امتزج بالموقف الرواقى وتأثر به ، قروناً قبل الهرمسية . نجد فى تلك النصوص الفكرة القائلة بأن الإنسان يكمل العالم ويتوجه ويزينه ؛ وذلك لا بحضوره فيه فحسب ، بل بعنايته به أيضاً وباهتمامه[١] . ولذلك يجب أن نعتبر أن الإله هو الذى أرسل الإنسان إلى العالم ، وأن الإنسان أطاع أمراً إلهياً بنزوله إلى العالم . أو قد يكون أن الإنسان نزل إلى العالم بمحض إرادته لا بضغط من الإله أو نتيجة لإثم ارتكبه[٢] .

عدا هذه الإشارات الوجيزة ، فالموقف الهرمسى تأثر أشد التأثر بالتيار الأفلاطونى التشاؤمى الذى نجد مبدأه فى محاورتى « فيدون » ، و « فايدروس » ، ونهايته عند الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة . — غير أن أفلاطون لم يكن صريحاً فى اعتبار التجسد عقاباً على إثم ارتكبته النفس . والأغلب أنه كان يعتبر التجسد عاقبة لا عقاباً ، ونتيجة لا لفعل ارتكبته النفس بل لمركزها فى العالم العلوى ومنزلتها فيه . كذلك لم يكن موقف جميع الأفلاطونيين واضحاً كل الوضوح . فكثير منهم كان يعتبر التجسد عقاباً . ثم كانوا يختلفون بعد ذلك فى تأويل معنى العقاب فيرى بعضهم — والنصوص الهرمسية لا تتابع هذا الرأى إلا فى النادر — أن النفس أثمت فى السماء ، فعوقبت على إثمها هذا بأن أرغمت

---

(١) المؤلفات الهرمسية . II, 306

(٢) راجع Festugière: Révélation III, 76

على السقوط إلى العالم ، وعلى الاتحاد بالمادة . وكان إثمها تطلعاً ، أو ربما كان تطفلا وقحاً لمحاولة معرفة سر الخليقة ؛ ثم كان إثمها فى محاولة الاقتداء بالإله ، والعمل على الخلق مثله ؛ وكان أخيراً فى العمل على التنقل بين مختلف المخلوقات . كل هذا عملته النفس الإنسانية بدلا من أن تقف عند مركزها من العالم العلوى ، وتقوم بالعمل الموكول لها ، أى عبادة الإله والثناء عليه[١] .

أما البعض الآخر – ومعظم النصوص الهرمسية تتابع هذا الرأى – فيرى أن النفس أثمت بنزولها ذاته وسقوطها من العالم ، الذى كانت فيه تتأمل الإله ، سقوطاً أدى بها فى نهاية الأمر إلى العالم المادى . ولكن كيف أمكن أن تأثم النفس ، وتريد هذا السقوط ، والابتعاد عن الإله ، وهو الخير المطلق ؟ وكيف تريد الاقتراب من المادة والاتحاد بها ، وفى هذا شر جسيم ؟ يرى الهرامسة مع بعض الأفلاطونيين ، أن الدافع لهذا السقوط حسد « الإنسان الكامل » ، لأعمال الإله الخالق ، ورغبته فى الاقتداء بالإله ، رغبة أدت إلى معاينة المزيج النارى الذى صنعت منه المخلوقات . فعندما دفع التطلع الإنسان إلى دائرة النار التابعة للوجود العلوى ، فدخل فيها ولمسها ، انكسرت تلك الدائرة ، فسقط الإنسان فوراً إلى العالم الأسفل ، ماراً بالأفلاك السبعة ، وملتقطاً عند مروره بتلك الأفلاك السبعة ، صفة كل منها ورذيلته ، حتى بلغ فى نزوله مستوى فلك القمر ، فشاهد صورته فى مرآة « الطبيعة » (Physis) ، وشاهدت الطبيعة صورته ، فشغف كل منهما بالآخر . وعشق الإنسان « الطبيعة » واتحد بها ؛ ومن هذا الاتحاد ، ولدت الكائنات السبعة الأولى ، كل منها ذكر وأنثى متحدان ؛ ثم انفصل الرجل عن المرأة . ومن هؤلاء الرجال والنساء الأوائل ، ولدت الخليقة الإنسانية كلها[٢] .

هذا ملخص قصة سقوط الإنسان إلى الأرض . ويمكن فهم معانيها فهماً واضحاً بملاحظة كيف حاول الهرمسى تجنب تأويلها تأويلا متشائماً كل التشاؤم.

---

(١) نفس المرجع Festugière, III, 83-85

(٢) راجع المؤلفات الهرمسية . I, 10 - 12

فبصدد رغبة الإنسان فى الخلق ، لا يجب القطع بأنها شر مطلق ، أو إثم بالمعنى الكامل ، ما دامت تحمل ضمناً إرادة الاقتداء بالخالق . وفعل الخلق إن لم يكن فعل الإله الأول فهو فعل ابنه وعقله وكلمته ، أى فعل كائن مشابه له كل المشابهة . ولا عجب بعد ذلك فى أن يرغب الإنسان ــ وهو ابن العقل الإلهى ــ الاقتداء بفعل الإله . ولكن الخلق مرتبط بالمادة ؛ وإرادة الخلق أدت بالإنسان إلى الانزلاق إلى المادة حتى الاتحاد بها ، وفى هذا الشر كل الشر . ثم إن تلك الإرادة ، تبعد الإنسان عن فعله الأساسى ، المتعلق به فى العالم العلوى ، وهذا الفعل هو معرفة الإله حق المعرفة وعبادته .

وقد يقال إن الإنسان أراد السيادة على العالم ، وإن فى هذه الإرادة إثماً عظيماً . ولكن النصوص الهرمسية لا تجزم بأن تلك الإرادة ذاتها إثم ، وإن كانت ترى فى رغبة السيادة على عالم مادى نوعاً من التدهور[١] .

وقد يقال أخيراً إن السقوط إثم ، والاستقرار فى العالم إثم أكبر منه وأخطر . ولكن الهرامسة يرون ، بعد أفلاطون ، أن السقوط ربما كان أمراً لا مفر منه ، وأن الإله لابد قد سمح به لما قد ينجم عنه من خير ، وأن الإنسان وإن تدهور وانحط عند سقوطه ، ليستطيع بعد ذلك عمل بعض الخير فى هذا العالم . إنه يستطيع على الأقل إيجاد كائنات إنسانية مثله ، تحمل بعده فى العالم المادى علامات الحقيقة الإلهية[٢] .

وتدل هذه الآراء وما يماثلها على أن التيار التشاؤمى الذى يرى فى أى ارتباط بالمادة وبالعالم شرًّا مطلقاً ، وفى الخلق ذاته إثماً ، أن هذا التيار ليس قائما بمفرده وفى إطلاقه عند الهرامسة ، كما أنه لم يكن كذلك عند أفلاطون ، ولن يكون كذلك عند أفلوطين . ليس الخلق شرًّا كما ادعت بعض الديانات الشرقية ، وليس العالم المخلوق كله شرًّا ما دام يحمل شيئاً من معالم الإله[٣] .

---

(١) نفس المرجع الأخير III, 90

(٢) المرجع السابق . III, 95

(٣) « التساعيات » ٢ : ٩ : ١٦ .

وعلى هذا النحو يتفق المعلم الهرمسى مع الفلسفة اليونانية برمتها ، كما نجدها خاصة فى كتاب « طيماوس» لأفلاطون، وفى مؤلفات أرسطو المتأثر بالأفلاطونية ، وفى التعاليم الرواقية ، ثم عند الأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة . إنه يتفق مع تلك الفلسفة ، فى اعتبار العالم كله ، وجوداً تغلب عليه صفات النظام والخير والجمال .

بقيت الآن مسألتان من مسائل النفس ، يجب الإشارة إليهما فقط ، ما دام حلهما مرتبطاً بمعرفة الإله . وهما مسألتا مصير النفس فى هذه الحياة ، ومصيرها بعد الموت .

فبصدد المسألة الأولى ، يكتفى الأفلاطونيون ، معاصرو الهرامسة ، بإحصاء الآراء المختلفة للفلاسفة ، من سقراط حتى الرواقية ، فى موضوع الخير الأسمى ، الذى يجب أن تحققه النفس . أما الهرامسة ، فيقررون أن مصير النفس التى تريد الخلاص ، قائم على عملها الخاص بها فى الحياة ، وهو معرفة الإله . ولكن الإنسان لا يعزم على القيام بهذا العمل عزماً نهائياً إلا فى سن الاختيار والتمييز ، وهو سن لا يمكن تحديده تحديداً زمنياً دقيقاً . وعلى كل حال ، فعندما يبلغ الإنسان هذا السن ، يتعرف عمله الخاص به ، فيقبل عليه ، ويوطد نفسه على إتمامه ، ويحث سائر الناس على الاقتداء به . أو بعبارة أخرى ، عندما تؤمن النفس بمصيرها الإلهى ، لا تقف عند ذلك ، بل تبشر الآخرين بإيمانها ، وتقضى بقية حياتها فى التبشير به . وعلى ذلك كان واجب المريد الهرمسى مزدوجاً فى هذه الحياة : الإيمان والشهادة[1] .

تبقى مسألة مصير النفس بعد هذه الحياة . وفيها يكتفى الأفلاطونيون بإحصاء آراء الفلاسفة فيما يحدث للإنسان بعد موته . فيميزون بين الآراء التى تنص على عقاب النفوس الآثمة ، وبين تلك التى تقضى بتطهير بعض النفوس على الأقل ، ثم تلك التى تربط مصير النفس الطيبة بالثواب والنعيم . أما الهرمسى فيتكلم

(١) راجع Festugière, III, 22

عن الثواب وحده . فيصف صعود النفس إلى العالم العلوى ومرورها بالأفلاك السبعة وتركها عند كل فلك ، لتلك الصفة التى اتخذتها فى سقوطها . ثم يصف مجاوزة النفس للفلك السابع حتى بلوغها الثامن ، وهو فلك الملائكة والمثل . عندئذ تستقر النفس مدة ما تقنع أثناءها بالتعرف على أمثالها . ثم تصعد فوق الفلك الثامن ذاته ، حيث القوى الإلهية ، فتصبح هى أيضاً قوة إلهية[١] .

هذا باختصار الموقف الهرمسى من معرفة النفس ، وهو مرتبط بنظرية الهرامسة فى معرفة الإله . تلك المعرفة التى فيها خلاص النفس ، أى مصيرها فى هذه الحياة الدنيا ومآلها فى الآخرة .

بصدد معرفة الإله ، لابد من مراعاة اتجاهى أفلاطون اللذين أشرنا إليهما آنفاً : اتجاه أول يتخذه فى محاورات « المأدبة » ، و « الجمهورية » ، و « فيدون » بنوع خاص ؛ واتجاه ثان فى « طيماوس » ، لا يقل عن الأول وضوحاً . اتجاه إلى معرفة الإله عن طريق النفس وحدها ، فى ابتعادها عن العالم وعن طرق معرفة العالم ، وفى تحررها الكامل من البدن . ثم اتجاه إلى معرفة الإله عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه . ولا شك أن الذى يتابع اتجاه أفلاطون الأول ليلمح عنده محاولة النفس الحصول على معرفة للإله تفوق الحس والعقل معاً ، على معرفة صوفية ، إذا صح القول .

وقد رأينا الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون تميل ميلا ظاهراً إلى الاتجاه الثانى ، ثم يقوم بعض التغيير عندما تدخل الفلسفة الأفلاطونية فى عقلية رجل مثل فيلون السكندرى ، كان بحكم نزعاته الشخصية وبحكم بيئته ومركزه الاجتماعى والتيارات الدينية المعاصرة ، متجهاً نحو تفكير صوفى يرقى من أعماق النفس إلى إله يفوق العالم ويجاوزه . ويظهر هذا التطور واضحاً فى القرن الميلادى الثانى ، الذى عاش وشاهد الحركات الغنوصية ، مسيحية كانت أم إسرائيلية أم يونانية ، تلك الحركات التى ترمى إلى تقرير ثنائية فى العالم ، بين نفس إلهية ؛ وبين مادة كلها شر .

---

(١) نفس المرجع III, 19-20

ولا شك أن الفكر الهرمسى الدينى كان ينضم إلى فريق الثنائيين المتشائمين ، لو أنه كان فكراً متماسكاً تماسكاً منطقياً كاملا ، ولو أنه لم يحمل ، مع عدم تماسكه هذا شيئاً من فلسفة أفلاطون الأصلية ، التى اتخذت كما رأينا الاتجاهين ، واتخذتهما أثناء تطور فلسفى طويل الأمد .

والأدلة واضحة على أن أفلاطون نفسه اعترف من ناحية بقدرة العقل على الاستدلال على وجود الإله بمشاهدة العالم ، وعلى تبين علامات عنايته بالعالم . واعترف من ناحية أخرى ، بأن الإله أو الخير المطلق هو فوق الحس والعقل ، فوق المحسوس والمعقول ، فوق الماهية والوجود ؛ وبأنه فى ذاته ليس موضع ظن أو اعتقاد ، أو استدلال ، أو حد ، أو تعريف . ثم هناك إشارات فى محاورتى « المأدبة »[١] و « الجمهورية »[٢] ، وفى « الخطاب السابع »[٣] بنوع خاص إلى طريق لمعرفة الإله ، يفوق طرق العقل بمعناه المعتاد ، ولا تبلغه النفس إلا بعد رياضة طويلة ، تمارس أثناءها مختلف أفعالها من ظن وتخمين ، واعتقاد واستدلال ؛ وتقارن بين تلك الأفعال ، تنقد تارة شهادة بعضها بالرجوع إلى أحكام البعض الآخر ، وتجمع تارة أخرى بين تلك الشهادات والأحكام ، حتى يتسنى لها فى نهاية الأمر ، وفى لحظات نادرة من الحياة ، أن تلمح ، ولو عن بعد ، شيئاً من هذا الخير المطلق ، الذى هو مبدأ العقل والماهية والوجود .

لذلك نجد أفلاطون يثبت فى النفس قدرة غير الحكم ، وغير التفكير بمعناه المعتاد ، قدرة على اختراق حجب الحس والاستدلال ، قدرة على الحدس والرؤية . — ومن المشكوك فيه أن يكون أفلاطون قد مارس تلك القوة الفائقة ، أو لمح بفضلها شيئاً من الخير المطلق . ولكن لا شك فى أن الأمل كان عنده معقوداً ، فى أنه سيقوم فى يوم من الأيام مفكر ، يستطيع ممارسة الحدس

---

(١) « المأدبة » ٢١٠ — ٢١١ .

(٢) « الجمهورية » : ٥٠٩ ب .

(٣) راجع هذا الخطاب فى مؤلفات أفلاطون الكاملة فى طبعة Budé المجلد الثالث عشر ، صفحات أفلاطون من ٣٤١ — ٣٤٤ .

والرؤية ، وذلك بالاعتماد على الطرق الفلسفية الأفلاطونية ، وعلى يقين بالنفس وبطبيعتها الإلهية . وإننا نعرف أن أفلوطين ، تلميذ الأفلاطونية فى القرن الميلادى الثالث ، كان هو هذا المفكر .

ولم يكن موقف الهرامسة واضحاً دائم الوضوح ، متماسكاً أشد التماسك . ولا تخلو كتبهم من التنويه فى مواضع منها بقيام معرفة للإله بطريق مشاهدة مخلوقاته ، ومن إنكار فى مواضع أخرى لأى معرفة للإله تعتمد على الحس ، أو حتى على العقل . ثم لا تخلو مواضع أخيرة فيها من تنويه بقيام معرفة تفوق الحس والعقل ، معرفة غامضة سرية عجيبة[١] .

وليس هذا بالمستغرب من جماعة وقفوا أنفسهم لتبشير بعض الأخصاء بطريق الحياة والخلاص ، لا لتعليم الفلسفة أو تثقيف العقول .

غير أن فى هذه التنويهات المختلفة ، دلالة على استناد المؤلفات الهرمسية ، والتعليم الهرمسى ، إلى تعليم مدرسى ، أساسه ، أولا نصوص أفلاطون ، ثم تقاليد فلسفية منذ عصر أفلاطون ، وتقاليد أفلاطونية ، معاصرة للهرامسة أنفسهم . وهذه التقاليد كتلك النصوص ، تتضمن التمييز المذكور آنفاً ، والذى نجد آثاره عند الهرامسة ، بين معرفة للإله تعتمد على الشواهد العالمية ، ومعرفة له تجاوز الحس والعقل أيضاً بمعناه المعتاد ، ولا تقنع بشهادتهما .

والنصوص الهرمسية بصدد المعرفة الأولى لا تحتمل أى لبس أو إبهام ، إلا فى تقاربها فى بعض المواضع بنصوص خاصة بالمعرفة الثانية[٢] . وهى لا تحمل — خارج لهجتها وأسلوبها — أى أصالة . كذلك هو الأمر ، بصدد ضرورة مجاوزة حدود الحس والعقل لمعرفة الإله . أما عن طبيعة المعرفة الصوفية ذاتها ، فالأمر ليس واضحاً كل الوضوح . هذا لأن النظرية الأفلاطونية للمعرفة الصوفية لا تكتمل إلا عند أفلوطين ، ولأنها عند أفلاطون ذاته ترتبط

---

(١) راجع .Festugière : *Révélation* IV, 54-60

(٢) المرجع السابق IV, 60-62

بممارسة مستمرة طويلة لأفعال العقل من ظن وحكم ومقارنة واستدلال ؛ ولأنها تحمل فى نهاية الأمر دلائل واضحة على الثقة الكاملة بإلهية النفس الإنسانية ، وبقدرتها الطبيعية على العودة إلى ذاتها ، وعلى رؤية الإله ، دون إنكار لما فيها من قوى روحانية طبيعية ، ودون الاعتقاد بضرورة خروج الإنسان كلية من نفسه ، واختفاء معالم الإنسانية فيه ، عند الاتحاد بالإله وحلول الإله فيه . ونجد هذا الاعتقاد بالذات فى المؤلفات الهرمسية ، كما نجد فيها محاولة لبيان طريق إلى معرفة الإله ، لم يشر إليه أفلاطون ولا الأفلاطونيون على الإطلاق .

إن المنهج الهرمسى لمعرفة الإله يبدأ كما فهمته الفلسفة الأفلاطونية ، بحركة سالبة نافية منكرة ، بمعنى أن كل تقرير خاص بالإله يقوم على أساس سلب وإنكار ونفى ؛ أو بعبارة أدق أنه يقوم على سلب أساسى واحد : فعندما نقرر أن الإله خير ، وأنه الخير المطلق ، فإننا نفعل ذلك لأننا نريد نفى الطبيعة الجسمانية عنه ؛ فهى ما يعارض إطلاقاً الخير بمعناه الكامل . وعندما ننفى عن الإله كل حد وكل ماهية ، وبالتالى كل اسم ، ونقول أن لا حد له ، ولا ماهية ولا اسم ، فإننا نفعل ذلك أيضاً على أساس نفى الطبيعة الجسمانية عنه . هذا لأن معرفة العقل بالمعنى المعتاد ، تعتمد كلها على أساس جسمانى ، أو هى معرفة متناسبة والجسمانى ، هى خاصة بالجسمانى . لذلك وجب أن نقول إن الإله مجهول agnôstos ، وإن التصوف أو الدين الحقيقى هو اعتراف بإله مجهول théos agnôstos ، قاصدين قبل كل شىء أنه ليس جسماً ، قاصدين نفى الطبيعة الجسمانية عنه[1] .

إلا أن هذا السلب الأساسى له معنى إيجابى واضح ، أو بعبارة صريحة أن الصيغة السلبية للكلام عن الإله هى فى الحقيقة صيغة إيجابية . وعلى ذلك وجب ألا نكتفى بنفى الطبيعة الجسمانية عنه ، بل وجب أن نقرر أنه « اللاجسمانى » to asômatos . وعلينا أيضاً ألا نكتفى بنفى الحد والتعريف والماهية عن الإله ،

---

(١) المرجع السابق IV, 64

ما دامت هذه الألفاظ تطلق على الأجسام ، بل أن نقرر أنه حد لا محدود ، ما دامت الأجسام حدوداً محدودة . إنه الحد الذى لا حد له ، الكائن الذى يحوى كل شىء ولا يحويه شىء ، الدائرة التى تحيط بكل شىء ولا يحيط بها شىء[١] .

ولكن : ما هذا الحد الذى لا حد له ؟ هذا الكائن الذى يحيط بكل شىء دون أن يحيط به شىء ؟ ، ما « اللاجسمانى » ذاته ؟ — هناك إجابة واحدة على هذه الأسئلة ، إجابة تعطيها إيانا التجربة الإنسانية ، وهى أن هذا هو العقل أو الفكر ، ho noûs ، فى أسمى مراتب العقل والفكر . إن الوجود الإلهى هو الوجود الفكرى ، فى أسمى مراتب هذا الوجود .

وإن صح هذا التفسير ؛ فحركة النفس التى تفترضها المعرفة الصوفية ، هى حركة تقرير وتقدم وإثراء ، وذلك بعكس الأفلاطونية[٢] التى تعتبر المعرفة الصوفية فى نهاية حركة تجريد ونفى وإنكار ، والتى تعتبر الاتحاد بالإله فى نهاية حركة تجريد ونفى وإنكار . إن المعرفة الصوفية عند الهرامسة ، إيجابية كما ذكرنا . إنها عملية إيجابية ، إذا صح القول . إنها عمل وتحول . وإن الاتحاد بالإله هو بالذات تحول للوجود الإنسانى إلى وجود جديد ، إلى وجود فكرى خالص .

ويمتاز الفكر مبدئيًّا بأنه أسرع الأشياء وأقواها

to takhutaton kai dunatôtaton

« ولو أمرت فكرك بالذهاب إلى الهند لوصل إليها بسرعة تفوق أمرك ذاته . ولو أمرته أن يطير إلى السماء طار إليها ، ولما عاق طيرانه عائق[٣] » .

---

(١) المرجع السابق . IV, 72-75

(٢) أفلاطونية أفلاطون ، وأفلاطونية أفلوطين .

(٣) المؤلفات الهرمسية . IV, 157-155

غاية التصوف إذن الخروج (extasis) من الحدود الإنسانية والمعانى الإنسانية ، هى مساواة الإنسان بالإله exisasmos tô théô . والإله فكر . ولكن الفكر الإلهى ليس كالفكر الإنسانى ، نفياً أو إنكاراً أو تجريداً ، أو مجهوداً للتحرر من الحس والاستدلال . إنه قوة فعلية إيجابية متحققة . إنه « القوة » ذاتها . وغاية التصوف أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنسانى ، محل الوجود الإنسانى كله .

ويشرح الهرامسة هذا المعنى للتصوف فى نص غريب :

« اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر ، حتى يصبح مقدارك لامتناهياً ، وذلك بقفزة تحررك من جميع الحدود المكانية والزمنية . واعتبر أن لا شىء ممتنع عليك . اعتبر نفسك خالداً وقادراً على فهم كل شىء ، كل فن وكل علم ، وخاصة كل كائن حى . ارتفع فوق كل علو ، وانزل تحت كل عمق . اجمع فى نفسك تأثرات جميع الكائنات : النار والماء ، اليابس والرطب . تصور أنك فى كل مكان : على الأرض وعلى البحر ، وفى السماء ؛ لم تولد بعد من بطن أمك ، شاب ، شيخ ، ميت ، عائش بعد الموت . إن احتضنت بالفكر جميع هذه الأشياء معاً ، من أزمنة وأمكنة ، وجواهر ، وكيفيات ، ومقادير ، استطعت فهم الإله ومعرفته . . . . إن جهل الإله أفظع الرذائل . وبالعكس فالطريق المباشر إليه هو أن تصبح قادراً على المعرفة ، ومريداً لها ، راغباً فيها .

أينما سرت جاء الإله للقائك ، ومثل أمامك حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه ، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها ، نائماً كنت أو مستيقظاً ، مسافراً على البحر أو على البر ، فى الليل أو النهار ، متكلماً أو صامتاً . فلا يوجد شىء إلا كان هو »[1] .

---

(١) المؤلفات الهرمسية I, 155-156

غاية التصوف إذن تقارن وجودى يصبح الإنسان فيه الوجود كله ، العالم كله ، دون أن يختلط به . ويتم هذا التقارن ، لا بتفكير (dianoia) ، يبعد الأشياء عنا ويبعدنا عنها ، يضعها فى مكانها ويتركنا فى مكاننا . إنه يتم بفكر (noûs) هو فى الوقت ذاته وجود ، وجود لطيف طاهر ، خالص ، لا يحتمل الحدود الزمنية والمكانية ، والتأثر بهذه الحدود . وجود يحتضن جميع الأزمنة والأمكنة وجميع الأحوال الزمنية والمكانية[١] ، لا يصيبه فى ذلك أى تناقض داخلى. وجود يحمل جواهر الموجودات المختلفة معاً ، وكيفياتها المتباينة . كل ذلك فى تقارن واتحاد ، لا فى اختلاط .

هذه هى المساواة بالإله . عندئذ لا نبقى نحن ، بل نصبح هو هو .

والسؤال الذى يبقى علينا أن نعالجه بصدد التصوف الهرمسى ، هو : وكيف يصبح هذا ممكناً ؟ وكيف يصبح الفكر الإلهى ممكناً لنا ؟

كيف وبأى وسيلة يتم خروج الإنسان من نفسه ليتحد بالإله ؟

والإجابة على السؤال : يتم خروج الإنسان بدخول الإله فيه .

والإنسان الذى يدخل الإله فيه ، هو المريد الذى يتلقى الوحى الإلهى عن طريق المعلم أو المرشد . هذا الوحى فى لغة الهرامسة هو وحى « الميلاد الجديد » hé palingénésia ،[٢] يصبح الإنسان بفضله كائناً جديداً ، تختفى فيه معالم الإنسانية ، ويحل فيه الإله حلولا كاملا .

والمريد مستعد لتلقى هذا الوحى ، بعد أن تم الآن تحرره من الحس ، وفهم أن الإله هو الكائن « اللاجسمانى » .

---

(١) لنذكر نصاً رائعاً – فى نفس المعنى – من مسرحية « شهرزاد » لتوفيق الحكيم .
« هى التى ماغادرت خميلتها قط ، تعرف مصر والهند والصين ، هى الصغيرة لم يكفها علم الأرض فصعدت إلى السماء ، تحدث عن تدبيرها وغيبها ، كأنها ربيبة الملائكة ؟ وهبطت إلى أعماق الأرض تحكى عن مردتها . . . . ماسرها ؟ أعمرها عشرون عاماً ، أم ليس لها عمر ؟ أكانت محبوسة فى مكان؟ أم وجدت فى كل مكان ؟ »
المنظر الثانى

(٢) المؤلفات الهرمسية II, 200-201

ويفهم المريد لأول وهلة أن هذا الوحى ليس موضع نظر بحث ؛ وليس صيغة معتقد من المعتقدات عليه أن يتلوها ، أو أن يفكر فى معانيها . إنه إيذان بالتحول الفعلى والانقلاب ، بداية « العمل » praxis ، هذا العمل الذى يؤدى إلى خروج الإنسان من ذاته ، وحلول الإله محله .

ويتخذ وحى « الميلاد الجديد » فى صيغته تشبيهات صادرة عن ميدان الحمل والولادة . فالميلاد يفترض عوامل أربعة : الرحم ، والوالد ، والنطفة ، ثم المولود الجديد . أما الرحم فهو فى تعبير هرمس « الحكمة الروحية الصامتة » . ويفترض هذا التعبير أن المريد قد حصل على العلم اللازم ، وأنه محتفظ به فى صمت كامل . أما النطفة فهى الخير الحقيقى ، أى جوهر الإله ذاته . أما الوالد فهو إرادة الإله ، أى نعمته التى تقدر وحدها على تلقى الخير الحقيقى . « بإرادتك اللهم استرحت ، وبإرادتك شاهدت[1] » . فالميلاد الجديد لا يتم إلا بمشيئة الإله ورحمته ولطفه ؛ لا باستحقاق الإنسان ، ولا بتهيؤ طبيعته له . أما المولود فهو المريد الذى أصبح كائناً جديداً ، مختلفاً كل الاختلاف عن القديم ، الذى أصبح بمشيئة الرب : « ابن الإله » و « الكل فى الكل »[2] . ويعترف هرمس نفسه بأنه قد أصبح فى حقيقة ذاته كائناً جديداً ، كائناً روحيًّا خالصاً ، لا لون له ، ولا امتداد فيه . أصبح فى ذاته الحقيقية كائناً غير منظور لعين الجسم . وإذا رغب المريد فى أن يصبح مثله ، وفى أن يتحول ، فعليه أن يريد ذلك ، ويوقف نهائيًّا أثر الحواس فى نفسه ، ويتطهر من عواقب المادة وعقوباتها .

وبهذا تنتهى صيغة الوحى — وعندئذ يدعو هرمس المريد إلى صمت كامل . لحظة صمت إذن ، يرتفع بعدها صوت هرمس قائلا : « افرح الآن ، فقد ولدت من جديد . وقد بعثت القوى الإلهية فى نفسك عقلا جديداً[3] » .

---

(١) المؤلفات الهرمسية II, 208

(٢) المؤلفات الهرمسية II, 201

(٣) المؤلفات الهرمسية II, 203-204

فيجيب المريد بأنه يرى الآن لا بعين الجسد ، بل بعين الفكر .

« أنا حاضر الآن فى كل مكان ، فى جميع العناصر ، فى جميع المخلوقات ، وفى الزمن كله . أرى كل شىء ؛ وأرى نفسى »[١] .

ثم يسأل المرشد أن يتلو عليه نشيد السماء الثامنة ، نشيد الملائكة والمثل التى تسبح الإله ، نشيد تلك السماء التى تركها بإرادته ، وهبط منها إلى عالم الأفلاك السبعة ، ثم إلى الأرض التى تدنس فيها . يكفيه سماع النشيد لكى تتناوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ، ومنها إلى الإله الذى يتحد به المريد ، فيتم خلاصه[٢] .

ويعترف هرمس بأنه لم يحفظ النشيد ، وبأن عليه أن يؤلفه من جديد ، بإلهام القوى التى فى نفسه . فيؤلفه ويتلوه على المريد الذى يستمع إليه فى خشوع . ويعترف هذا بدوره بقيام القوى الإلهية فى نفسه ، فيصيح مغتبطاً : « قد أصبحت الآن قوياً ، واستنارت نفسى بفعل نشيدك[٣] » . ويوجه إلى الإله صلاة شكر على هذه النعم .

ويعلن المرشد فى النهاية أن « القول قد تم ، والمعرفة اكتملت ، والمريد أصبح من الواصلين »[٤] .

هذا هو بالإجمال الوحى الهرمسى الذى يمهد المؤمن إلى بلوغ نهاية المطاف . وفى هذا الوحى أمور ثلاثة رئيسية ، يجب اعتبارها .

الأمر الأول ، هو أن هذا الوحى لا يقتضى شعائر بالمعنى الصحيح . إنه يتضمن تجربة روحية باطنية ، لها علاماتها وهى : الانتباه ، الصمت ، النشيد ، الصلاة .

---

(١) المؤلفات الهرمسية II, 205
(٢) المؤلفات الهرمسية II, 206-207
(٣) المؤلفات الهرمسية II, 209
(٤) المؤلفات الهرمسية II, 209

والأمر الثانى ، هو موضوع الوحى ، أى الميلاد الجديد للإنسان ؛ ميلاد يتم بدخول « القوة » فى نفسه . واضح أن هذه القوة لم تكن فى النفس من قبل ، كائنة فيها ، نائمة ، يكفى للمرشد أن يوقظها فى مريده؛ وأنها لا تحل فى النفس بمقتضى أفعالها الطبيعية ، ولا بمقتضى السحر . إنها هبة من الإله ، ونعمة من لدنه ، وعلامة على لطفه ؛ شىء جديد على النفس ، غريب عنها ، يأتيها من الخارج ، يدخل فيها ، فيحولها إلى كائن جديد . يقول المريد إن هذه القوة تملؤه نوراً ، وتجعله يرى كل شىء ونفسه . هذه القوة هى كعقل جديد أو فكر جديد . ولكنها ليست فكراً مجرداً جدليًّا ، منطقيًّا . إنها وجود ووجود فكرى . إنها الفكر الإلهى ، الذى يتحول إليه الوجود الإنسانى .

والأمر الثالث والأخير ، هى آثار الوحى . وهى خروج الإنسان من ذاته (extasis) واتحاده بالإله (énôsis) ؛ اختفاء الوجود الإنسانى ، وحلول الوجود الإلهى محله . وقد رأينا التعبير الهرمسى عن هذه النتيجة .

« ارتفع فوق كل علو ! انزل تحت كل عمق . تصور أنك فى كل مكان : على الأرض وفى السماء ! لم تولد بعد ، فى بطن أمك ، شاب ، شيخ ، ميت ، عائش بعد الموت » .

وفى مكان آخر :

« إنى أتصور الأشياء لا برؤية العين ، بل بقوة الفكر . أنا فى السماء ، على الأرض ، فى الماء ، فى الهواء . أنا فى الحيوانات ، فى النباتات . فى بطن أمى ، قبل ذلك ، بعد ذلك ،فى كل مكان » .

واضح أن التصوف الهرمسى احتوى عوامل غريبة ، هى أقرب إلى السحر منها إلى الفلسفة . ولعله احتضن معانى مستمدة من عالم السحر ، بعد أن أعلى قيمتها . — إنا نعلم أن النصوص الهرمسية الخاصة بالكيمياء سابقة بمدة طويلة على نصوص الدين والتصوف . وكانت هذه الكيمياء قد تأثرت بالفلسفة الرواقية الشائعة . ثم دخلت الكيمياء السحرية فى التعليم الهرمسى المكتمل ، عندما

أصبح هذا فلسفة دينية ، وعندما اتجه إلى المعرفة الصوفية . وقد أشرنا فيما سبق ، إلى هذا التطور للكيمياء السحرية ، من عصر بولوس المصرى ، فى القرن الثانى قبل الميلاد ، حتى عصر زوسيموس الذى تأثر بالتفكير الهرمسى الدينى ، والذى عاش فى القرن الميلادى الثالث .

ومهما يكن من المعنى العلمى البحت لقضايا الكيمياء السحرية ، فالنصوص الكيميائية التى احتوتها المؤلفات الهرمسية ، تقوم على التعليم الرواقى القائل بمبدأ وحدة الكل ، والذى يتلخص فى أن حياة واحدة تسرى فى العالم كله ، وأن كل شىء فى العالم ممتلئ بالنفس ، وبأن فى المعدن ذاته حياة[1] . — وأمر غريب أن تتضمن هذه النصوص — وأحدثها يرجع إلى القرن الميلادى الثانى — صوراً وتشبيهات مستمدة من ميدان الولادة والحمل ، وذلك عندما تعالج مسألة تحويل المعادن ، كما لو كان هذا التحويل « ميلاداً جديداً »[2] .

أما زوسيموس — وتأثره بالهرمسية معترف به — فهو يدمج الكيمياء السحرية فى موقف دينى عام ، فى موقف هذا الدين الذى أسماه البعض « ديناً باطناً » . وهو دين يقوم على شعائر سرية ، وعلى تلقين طويل ينتهى فيه العالم الكيميائى إلى رؤية الإله ، والاتحاد به . وزوسيموس نفسه ينص على أن التحول الكيميائى — أى تحول المعادن إلى ذهب وفضة — لا يتم إلا بعد استعداد طويل وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة كلها .

ورأينا أنه يمكن اعتبار الكيمياء السحرية التى تتضمنها النصوص الهرمسية ، ونصوص زوسيموس أيضاً ، مظهراً من مظاهر العقلية الإسكندرانية ، التى تتمثل بنوع خاص عند الهرامسة ، والتى ترمى إلى استشفاف الملامح الإلهية للعالم كله . إنها باختصار مرحلة نحو هذا التصوف الذى يهدف إلى اختفاء الإنسان القديم ، وميلاد الإنسان الجديد ، بل إلى اختفاء العالم القديم كله ،

---

(١) راجع Festugière : *Révélation d'Hermès Trismégiste* I, 236

(٢) راجع Fertugière : *Révélation d'Hermès Trismégiste* I, 220

الذى كان واقعاً فى أدران المادة والشر ، وإلى ميلاد عالم جديد يتجلى فيه الإله .

ورأينا أيضاً أن التفكير الهرمسى كله تعبير مباشر أو غير مباشر عن تقوى صادقة تأخذ بالنفس ، وتملؤها كلها ، وتوجهها نحو الحضور الإلهى .

« أينما سرت ، جاء الإله للقائك ، ومثل أمامك ، حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه ، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها ، نائماً كنت أو مستيقظاً ، فى البحر أو على البر ، فى الليل أو فى النهار ، متكلماً أو صامتاً . إذ لا يوجد شىء إلا كان هو » .

خاتمة

خاتمة

ما هى «مدرسة الإسكندرية»؟ ومتى قامت؟ وما علاقتها بفلسفة الإسكندرية؟ وهل هناك نوع من التفكير خاص بتلك المدينة ، نشأ فيها أولا ، ثم انتقل منها فى العصر القديم ، وطبع بصفاته التفكير الإنسانى ، فى العصور الوسيطة والحديثة حتى اليوم ؟

إذا كان غرضنا استخلاص معنى لمدرسة الإسكندرية ، قد يلقى ضوءاً على نشأة فلسفة جديدة هى فلسفة الإسكندرية ، فلابد أن نرفض مبدئيًّا موقفين متطرفين . أحدهما يقرر أن « مدرسة الإسكندرية ، هى « المتحف » . وهذا غير صحيح ، لأن « المتحف » لم يكن مدرسة فلسفية ، ولأن تعليم الفلسفة ، لم يبدأ إلا بعد قرون من نشأته ، ولأن نصيب الفلسفة فيه كان ضعيفاً بين سائر الدراسات . والموقف الثانى يقرر أن « مدرسة الإسكندرية » هى مدرسة أفلوطين . وهذا أيضاً غير صحيح ، لأن أفلوطين أسس مدرسته بروما لا بالإسكندرية .

أمر لا شك فيه ، هو قيام بعض مدارس خاصة بالإسكندرية لتعليم الفلسفة ، وذلك مدة ما قبل بداية العصر الميلادى . وأمر مؤكد آخر ، هو تأثر هذا التعليم بالفلسفة الأفلاطونية ، وبأفلاطونية اصطبغت بالفلسفة الرواقية . وأمر مؤكد ثالث ، هو اتصال هذا التعليم فى الزمن ، واستمراره حتى العصر الذى سبق أفلوطين مباشرة، وإعداده للجو العقلى الذى سينشأ فيه تفكير أفلوطين بمدينة الإسكندرية ذاتها .

أيكون المقصود إذن بمدرسة الإسكندرية هذا التعليم الفلسفى المتصل الذى استمر مدة طويلة ، وتأثر بالفلسفة الأفلاطونية بمعناها العام ؟ نعم قد تكون هذه هى الإجابة بالفعل ، إذا كان من المتعذر علينا أن نهتدى إلى إجابة

أكثر تحديداً ، وإلى علل تفسر قيام فلسفة أفلوطين ، وإلى أقرب العلل لتلك الفلسفة زمناً ومعنى .

ولعل الأمل فى الاهتداء إلى هذه العلل ، هو ما دفع بنا إلى دراسة التأليف الهرمسى ، فى الموضوعات الفلسفية والدينية . وقد انتهينا من ناحية ، إلى أن نعتبر هذا التأليف الأخير — الذى يشهد على وجود تعليم فلسفى دينى خاص فى القرن الميلادى الثانى — مما يمهد إلى فلسفة أفلوطين ، تمهيداً يكاد يكون مباشراً ؛ وإلى أن نعتبر من ناحية أخرى ، هذا التأليف مظهراً لنزعة فكرية ، تجاوز الإسكندرية مكاناً ، والعصر القديم زمناً ، وتعمل على التأثير فى مختلف مظاهر الفكر الإنسانى حتى اليوم .

أما أسباب اعتبارنا الأول ، فهى أولا ، أن التأليف المذكور قريب جداً فى الزمن من عصر أفلوطين ، قد لا يفصل بينهما إلا مدة خمسين سنة على الأكثر . وثانياً ، أن هذا التأليف يحمل من بين صفاته البارزة صفة « السرية » ، التى نجدها فى التعليم الفلسفى الذى تلقاه أفلوطين بالإسكندرية على يد أمونيوس ، والذى ترجح بدايته فى أوائل القرن الثالث . قد كان هذا التعليم الفلسفى الأخير أقرب ما يكون إلى الإرشاد والتلقين ، يشترط فيه المعلم على التلميذ ألا يعلن عن فحوى التعليم ، كما بين ذلك فورفيريوس فى ترجمته لحياة أفلوطين[1] . — أما السبب الثالث فهو التشابه القوى فى عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسى وتعليم أفلوطين ، كما يظهر فى « التساعيات » ، وذلك رغم عدم وجود دلالات كافية على مطالعة أفلوطين للمؤلفات الهرمسية .

ولسنا نريد الإفاضة فى هذا الموضوع الذى نتركه حتى الكتابة فى أفلوطين وفلسفته . غير أننا نستطيع من الآن أن نشير إلى صفتين مشتركتين بين التعليم الهرمسى وتعليم أفلوطين تجتمعان وتتحدان ، الصفة الدينية والصفة الأفلاطونية . وقد رأيناهما فى أساس التعليم الهرمسى وجوهره ، وهما ثابتتان فى فلسفة أفلوطين .

---

(١) التساعيات ١ : ١ : ٣ .

وقد رأينا الفلسفة اليونانية ، والأفلاطونية بنوع خاص ، تتحول ، تحت تأثير عدة عوامل ، إلى فكر دينى ، تغلبت فيه صفة الإيمان على صفة البحث والمناقشة ، وصفة الوحى على تعاليم العقل ، والصيغة الأسطورية على « القول » الفلسفى . وقد كان التأليف الهرمسى فى نهاية التحول الذى اختفى عنده التفلسف وحل محله التصوف . وكانت غاية التصوف ، كما رأينا ، أن يخرج الإنسان من نفسه ، ليحقق مساواته بالإله . وتتم تلك المساواة عندما يصبح الوجود الإنسانى وجوداً فكريًّا إلهيًّا .

ما يظهر لنا وما نريد توضيحه فيما بعد ، هو أن التصوف الهرمسى — وخاصة هذه الناحية منه التى يتحول الإنسان عندها إلى وجود فكرى إلهى — وراء فلسفة أفلوطين ، ووراء العناصر التى أعدت مباشرة فلسفة أفلوطين ، سواء أكانت هذه العناصر قائمة فى تعليم أمونيوس بالإسكندرية ، أم كانت موجودة عند أفلوطين قبل أن يبدأ الاستماع إلى أمونيوس ، أم كانت متضمنة فى المطالعات التى عملها بعد ترك مدينة الإسكندرية . فهذا « الفكر » الذى قالت به الهرامسة ، والذى يندمج فيه الوجود الإنسانى ، ويصبح فيه وبفضله مقارناً للوجود كله ، هو « العقل » الذى تكلم عنه أفلوطين . ولم يكن « العقل » عند هذا الأخير قدرة على التحليل والتركيب والاستدلال ؛ ولم يكن أيضاً قدرة على تحقيق الفضيلة والحكمة الفردية . إنه كان قبل كل شيء « العالم المعقول » كله ، أو بعبارة أدق المعالم المعقولة للوجود ، لوجود لا تنفصل فيه الأشياء بعضها عن بعض ، ولا تتجزأ ، لا تتغير ليختفى بعضها ويحل محله البعض الآخر ، كما هو الأمر فى عالمنا هذا ، بل وجود يخرج فيه الجزء من الكل ليعود إليه ، وجود تكون فيه المظاهر الجزئية أصداء ومرايا بعضها لبعض ، وأصداء ومرايا للكل[1] .

هذا ما لابد من توضيحه فيما بعد ، وهذا فى نظرنا الثمرة الفلسفية الأولى للتعليم الهرمسى .

---

(١) « التساعيات » ٦ : ٨ : ٩ ؛ ٦ : ٧ : ١٢ .

أما عن آثار هذا التعليم الهرمسى بعد أفلوطين ، فأمر نفضل إرجاءه أيضاً . وهو جدير فى نظرنا ببحث مستقل . ويكفينا الآن أن نذكر اسم هرمس ، وأن نقرر أن التفكير الذى ارتبط به هذا الاسم ، والمؤلفات المنسوبة له ، أن كل هذا كان معروفاً عند العرب ، وكان له تأثير خطير جداً فى نشأة العلوم العربية ، وخاصة فى نشأة الكيمياء عند رجل مثل جابر بن حيان . — ثم يكفينا أن نذكر من مفكرى العصر الحديث الفيلسوف الإيرلندى ، جورج باركلى ، صاحب الفلسفة « اللامادية » ، والذى نشر فى المدة الأخيرة من حياته كتاباً أسماه « السلسلة » (Siris) ، انتقل فيه من علم الطبيعة إلى الكيمياء ، ومنهما إلى علم النفس ، فالعلوم الدينية ، وانتهى إلى عقيدة التثليث ، رابطاً فى « سلسلة » واحدة ، بين أدنى مظاهر الوجود وأرقاها ، بين أكثر العلوم مادية وأرفع المبادئ الروحية ، مستشهداً على مواقفه بكتب المحدثين فى العلم ، وبمؤلفات الأقدمين فى الفلسفة والدين .

وفى مثال باركلى دلالة على خطر التفكير الهرمسى ، وعلى طبيعة هذا التفكير أيضاً . إذ لا يكفى لفهم الهرامسة ، أن نعتبر نهاية رحلتهم ، وهى المعرفة الصوفية ، بل يجب علينا أن نعتبر الرحلة كلها وكيف تأدى المسافر فيها إلى هذه النهاية ، وأى أمكنة اجتاز أثناء رحلته ، وكيف كان جو الرحلة . والأمر الواضح ، أن الهرمسى رحالة بين مختلف العلوم والفنون ، بين الطب والفلك والكيمياء ، بين العلم والسحر والفلسفة ، بين كل هذا والعلوم الدينية . إنه رحالة[1] ، وإن كانت رحلاته عقلية روحية . إنه فى رحلة مستمرة ، فى « خروج » مستمر . وقد عرفنا أن القوة المسيرة له فى هذا « الخروج » ، هى القوة الإلهية التى تدخل قلب المريد وتملؤه نوراً ، وتحوله إلى فكر وعلم وعرفان ، أو على الأقل ، إلى إرادة فكر وعلم وعرفان ، تقضى على كل إرادة أخرى عنده .

وإنا نجد شيئاً من هذا عند باركلى ، وإن كانت معالم الرحلة مختلفة ،

---

(١) يقول القفطى عن هرمس : « وكان فيلسوفاً جوالا فى البلاد » .

وإن كان باركلى نفسه رحالة حقيقيًّا ، لا بالمعنى العقلى والفكرى فحسب . فبعد أن بدأ حياته الفكرية معتكفاً منفرداً بنفسه ، لينشئ مذهباً ينكر فيه المادة والامتداد ، ويقرر الفكر وحده ، خرج إلى العالم ، وعاش فى المجتمع وتعلق به الناس إلى حد أن صاحبه البعض فى رحلة طويلة إلى جزر أمريكية نائية ، أراد أن ينشر فيها مذهبه الروحى . ثم رجع من تلك الجزر عند نفاد أمواله ، وعين أسقفاً لمنطقة فقيرة بإيرلندا ، تفشى فيها وباء من الأوبئة . وهناك وفق إلى علاج ، تعلم أصوله الكيميائية بأمريكا ، وفى مطالعاته لكتب الأقدمين ، ومارس العلاج ونجح فيه نجاحاً طيباً . فرأى لزاماً عليه ، أن يؤلف كتاباً يمجد فيه الله ويشكره ، ويوضح فيه الطريق إلى الخلاص .

هذا مثال واضح على تأثير نزعة للفكر الإنسانى ، كان التأليف الهرمسى بالإسكندرية مظهراً لها ، نزعة إلى الترحال ، وإلى « الخروج » ، منبعها ، فى رأى أصحابها ، قوة الإله ووحيه .

ولا مفر لنا فى نهاية هذا الكتاب من التساؤل : وهل التعليم الهرمسى و « مدرسة الإسكندرية » شيء واحد ؟ واضح أنه مهما تكن الأسباب التى تدعونا إلى الإجابة على السؤال بالإيجاب ، فهذه الإجابة ليست حاسمة بالمعنى التاريخى ، محددة كل التحديد . أو بعبارة أخرى ، ليست هناك « مدرسة للإسكندرية » لها ما للمدارس الأثينية المعروفة من مزايا التحديد التاريخى والمكانى أيضاً . والتعليم الهرمسى الذى امتدت آثاره حتى أفلوطين ، وبعد أفلوطين ، لا يمكن فصله عن هذه الآثار ذاتها ، ولا يمكن بالأولى فصله عن جميع مراحل التعليم الفلسفى السكندرى السابقة ، وعن عوامل التحول التى بدأت تعمل منذ عصر فيلون . ولكن عوامل التحول هذه لما كانت توجد ، ولما كانت تؤثر ، بدون مركز للتحول قام قبل عصر الهرامسة وقبل فيلون ، بدون الإسكندرية ، وبدون الإسكندر مؤسس هذه المدينة ؛ وقد علمنا من شخصيته ما يكفينا لفهم تمهيده للتحول الفكرى المذكور .

تدل « مدرسة الإسكندرية » على هذا كله . وهى تدل بوجه خاص على حركة فكرية ، قامت بين ماض يونانى سكندرى ، ومستقبل رومانى غربى ، ومستقبل عربى شرقى ، حركة مثلها التعليم الهرمسى ، بمدينة الإسكندرية ، فى القرن الميلادى الثانى ، أفضل تمثيل .

فهرس

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٢

هذا الكتاب

هو التمهيد لموضوع مدارس الإسكندرية وقد تناول المؤلف فيه نشأة تلك المدارس وفلسفتها وأرجعها إلى عوامل قديمة، أهمها فتوحات الإسكندر وإنشاء الحضارة اليونانية الشرقية ، وتغلغل الروح الجديدة التي قامت على أثر الفتوحات المذكورة والتي أدت إلى تغيير جوهرى فى مفهوم الحضارة اليونانية بوجه عام ، ومعانى الفلسفة اليونانية القديمة بوجه خاص . فهذا التمهيد إنما هو محاولة فى سبيل تأريخ الفلسفة اليونانية قبل قيام أفلوطين والأفلاطونية الجديدة فى صورة اليونانية والمسيحية بمدينة الإسكندرية .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

الكتاب	المؤلف
* تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط	للأستاذ يوسف كرم
* تاريخ الفلسفة الحديثة	» » »
* العقل والوجود	» » »
* الطبيعة وما بعد الطبيعة	» » »
* أصول الرياضيات (٣ أجزاء)	لبرتراند رسل ترجمة الدكتورين محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهوانى
* القرآن والفلسفة	للدكتور محمد يوسف موسى
* الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	» » » »
* المنطق	لجون ديوى ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود
* المذهب فى فلسفة برجسون	للدكتور مراد وهبة
* الإدراك الحسى عند ابن سينا	للدكتور محمد عثمان نجاتى
* مراحل الفكر الأخلاقى	للدكتور نجيب بلدى
* تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها	» » »
* سورين كيركجورد	للدكتورة فوزية ميخائيل

دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع